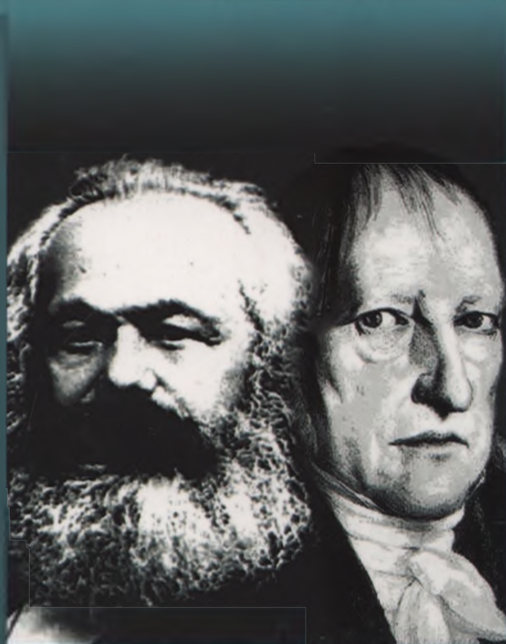
Giovanni Reale - Dario Antíseri

Historia de la filosofía

5. Del romanticismo al empiriocriticismo



Síntesis

Análisis

Léxico

Mapas conceptuales

Textos





HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Giovanni Reale – Dario Antíseri

5 DEL ROMANTICISMO AL EMPIRIOCRITICISMO





Las fotografías provienen del Archivo fotográfico de la Editrice La Scuola, con excepción de: Alinari, 70; Arborio Mella, 37, 41, 43, 48, 79, 131, 253, 455, 493; Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, 323; Farabolafoto, 418, 454, Fototeca Storica Nazionale, 175, 197, 312; Giorcelli, 456, 468; Lores Riva, 390; Marka, 15; Popperfoto, 50; Reale, 62; Ricciarini, 88, Seemuller, 539; Staatliche Museen (Berlín) 16; Stradella, 324; Tomsich, 405.

Título original	**Título traducido**
Storia della filosofia V	*Historia de la filosofía V*
Dal romanticismo all'empiriocriticismo	*Del romanticismo al empiriocriticismo*
Autor	**Traducción**
Giovanni Reale – Dario Antiseri	*Jorge Gómez*
© La Scuola S.p.A	2a. edición, 2010
Via Cadorna, 11	Queda hecho el depósito legal según
25124 Brescia – Italia	Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995
	ISBN
	978-958-715-080-3
© SAN PABLO	
Carrera 46 No. 22A-90	**Distribución:** Departamento de Ventas
Tel.: 3682099 – *Fax:* 2444383	Calle 17A No. 69-67
E-mail: editorial@sanpablo.com.co	*Tel.:* 4114011 – *Fax:* 4114000
www.sanpablo.com.co	*E-mail:* direccioncomercial@sanpablo.com.co

BOGOTÁ – COLOMBIA

PRESENTACIÓN

Existen teorías, argumentaciones y disputas filosóficas, porque existen *problemas filosóficos*. Así como en la investigación científica, ideas y teorías son respuestas a problemas científicos, de igual forma, análogamente, en la investigación filosófica las teorías filosóficas son intentos de solución para los problemas filosóficos.

Los problemas filosóficos, pues, existen, son inevitables e irreprimibles; involucran a cada hombre individual que no renuncie a pensar. La mayor parte de tales problemas no dejan en paz: ¿existe Dios o sólo existimos nosotros, perdidos en este inmenso universo? ¿Es el mundo un *cosmos* o un *caos*? ¿Tiene la historia humana un sentido? ¿Si lo tiene, cuál es? O bien, ¿todo –la gloria y la miseria, las grandes conquistas y los sufrimientos inocentes, víctimas y victimarios– todo eso justamente será devorado por el absurdo, por el sinsentido? ¿El hombre es libre y responsable o sólo es un simple fragmento insignificante del universo, determinado en sus acciones por rígidas leyes naturales? ¿Puede la ciencia darnos certezas? ¿Qué es la verdad? ¿Cuáles son las relaciones entre razón científica y fe religiosa? ¿Cuándo podemos decir que un Estado es democrático? ¿Y cuáles son los fundamentos de la democracia? ¿Se puede obtener una justificación racional de los valores más altos?

Estos son algunos de los problemas filosóficos de fondo que conciernen a las opciones y al destino de cada hombre y con los que se cimentaron las mentes más excelsas de la humanidad, que dejaron en herencia un verdadero y propio patrimonio de ideas que constituyen la identidad y la gran riqueza de Occidente.

La historia de la filosofía es la historia de los *problemas* filosóficos y de las *argumentaciones* filosóficas. Es la historia de las *disputas* entre los filósofos y de los *erro-*

res de los filósofos. Es la historia de los intentos siempre nuevos de atacar asuntos que para nosotros son ineludibles, con la esperanza de conocernos siempre más a nosotros mismos y de hallar orientaciones para nuestra vida y motivaciones menos frágiles para nuestras opciones.

La historia de la filosofía occidental es la historia de las ideas que han informado, es decir, que han dado forma a la historia de Occidente. Es un patrimonio que no se ha disipado, una riqueza que no se ha perdido. Y justamente, con tal fin, aquí *se explican analíticamente y se exponen con la mayor claridad posible* los problemas, las teorías, las argumentaciones y las disputas filosóficas.

Una exposición que intente ser clara y detallada, lo más comprensible en la medida de lo posible y que al mismo tiempo quiera ofrecer explicaciones exhaustivas, conlleva, sin embargo, un "efecto perverso", en el sentido que no rara vez puede constituir un obstáculo para la "memorización" del complejo pensamiento de los filósofos.

Esta es la razón por la cual algunos autores han pensado, siguiendo el paradigma clásico de la Uberweg, hacer preceder la exposición analítica de los problemas y de las ideas de los diferentes filósofos, por una síntesis de tales problemas e ideas, concebida como instrumento didáctico y ayuda para la memorización.

Se ha dicho con exactitud, en líneas generales, que un gran filósofo es el genio de una gran idea: Platón y el mundo de las ideas; Aristóteles y el concepto del Ser, Plotino y la concepción del Uno, Agustín y la "tercera navegación" sobre el leño de la cruz, Descartes y el "cogito", Leibniz y las "mónadas", Kant y el trascendental, Hegel y la dialéctica, Marx y la alienación del trabajo, Kierkegaard y el "individuo", Bergson y la "duración", Wittgenstein y los "juegos lingüísticos", Popper y la "falsación" de las teorías científicas, etc.

Pues bien, los dos autores de esta obra proponen un léxico filosófico, un *diccionario de conceptos fundamentales* de los diversos filósofos, presentados de manera didáctica completamente nueva. Si las síntesis iniciales son el instrumento didáctico para la *memorización*, el léxico fue concebido y elaborado como instrumento para la *conceptualización*; y ambos como la clave que permite entrar en los escritos de los filósofos y de darles interpretaciones que encuentren enganches más sólidos en los mismos textos.

Síntesis, análisis y léxico se unen, por lo tanto, a la amplia y meditada selección de los textos, pues los dos autores de la presente obra están profundamente convencidos del hecho que la comprensión de un filósofo se alcanza, de manera

adecuada, no sólo recibiendo lo que dice el autor, sino también lanzando sondas intelectuales en los modos y en las jergas específicas de la escritura filosófica.

Los autores, para la ejecución de este conjunto trazado, se inspiraron en precisos cánones psicopedagógicos para agilizar la memorización de las ideas filosóficas, que son las más difíciles de recibir: siguieron el método de llamada a algunos conceptos–clave, como a círculos, poco a poco más amplios, que van exactamente de la síntesis al análisis y a los textos. Tales llamadas, afirmadas y ampliadas de manera oportuna, ayudan, de modo bastante eficaz, a fijar en la atención y en la memoria los nexos fundantes y las estructuras que soportan el pensamiento occidental.

Se deseó igualmente ofrecer al joven, formado ya en el pensamiento virtual, tablas que representan sinópticamente *mapas conceptuales*.

Además, se consideró oportuno enriquecer el texto con toda una vasta y surtida serie de imágenes que presentan, fuera del rostro de los filósofos, textos y monumentos típicos de la disputa filosófica.

Se presenta, pues, un texto construido científica y didácticamente, con el intento de ofrecer instrumentos adecuados para introducir a nuestros jóvenes a que miren la historia de los problemas y de las ideas filosóficas como la historia grande, fascinante y difícil de los esfuerzos intelectuales que nos dejaron como don, pero también como tarea, las más elevadas inteligencias de Occidente.

GIOVANNI REALE - DARIO ANTÍSERI

PRÓLOGO

Al parecer, cada época histórica, dado que es vivida en primera persona por todos y cada uno de los implicados, resulta ser para sus protagonistas: interesante, vertiginosa, insospechada, irrepetible, única, compleja, indiscernible. Y, al parecer, sólo se puede comprender *ex post*.

El volumen que se entrega aquí es, en efecto, un reconocimiento de todos esos títulos para un período de la historia del pensamiento que, más allá de toda valoración, gravita sobre nuestro pensar. Sin más, se trata del entramado de relaciones que tiene de un lado el romanticismo –con la herencia que porta tras sí– con la emergencia del idealismo; pero, cosa paradójica, en su despliegue la investigación filosófica parece que sólo se puede entender como un flujo permanente, podemos decir, "contracorriente": sólo porque se valora el "volver al origen" y a "lo originario", vuelta en la cual se descubre el yo, y se caracteriza la primordialidad de la especulación, sólo entonces y como "contracorriente", aparece la inminencia de pasar o saltar a los "hechos", a su pura materialidad; tras ese salto: ¿qué se descubre? En resultas, que eso que se ha dado en llamar yo resulta ser sólo "hecho", "conjunto de hechos", "experiencia psíquica", que no proviene ni se funda en lo trascendente, sino que es un puro y radical atenerse a "leyes de estructura"; y fundada esa vía no sólo hay "materialidad psíquica", sino el horizonte dentro del cual se puede tratar todo –la "realidad", que es *res* y al tiempo *rei*– como ámbito sobre el cual se experimenta, sobre lo que se tiene la permanente aspiración de establecer "leyes", y, al cabo, como ámbito que tiene una autonomía relativa con respecto a lo escible y ponderable yo, sujeto, primera persona, que sólo traba la reflexión en "especulaciones" que, entonces, hay que "controlar empíricamente".

Así, pues, romanticismo –y dentro de él emergencia de la hermenéutica– e idealismo –dentro de él preeminencia del yo– por paradójico que parezca llegaron a ser condición necesaria para llegar a formular el horizonte de la investigación

empírica, y dentro de él: psicologismo, precisamente, como una pretensión radical de dejar fuera de juego toda posibilidad de especulación para ir en pro de conocimiento "científico", entendido éste como un atenerse a la materia de hechos.

Aquí no es posible hacer ninguna reducción. Se trata de atender al despliegue, puede decirse, dialéctico. Piénsese, por ejemplo, en la herencia hegeliana para la construcción del modelo de reflexión histórico-política del marxismo y cómo, en nuestro efectivo presente, se puede concebir la reflexión sin alguno de esos polos para la comprensión de la historia, de los movimientos sociales, de la política, de la construcción de lo público.

Y, para hacer más compleja la posibilidad de la investigación, en nuestro angustioso presente, ¿cómo investigar sin hacerse, a su vez, cargo y responsable de todo esto "sido" que se ha convertido en nuestra propia condición de posibilidad?

Este volumen es una apertura, desde todos los puntos de vista, a nuestra situación presente. Ya se ha mencionado: sujeto, ciencia, historia, política. Desde luego, construcción de la moralidad y de la libertad; fundamentación del conocimiento; apertura a pluralidad de horizontes para la convivencia humana. Y, desde luego, no es que antes la filosofía no se hubiera ocupado de todo ello; es que nuestra situación presente tiene como su inmediato enlace, y su posibilidad de comprensión, con lo que deja este eslabón, puede decirse, entre modernidad y cientificismo.

Como es propio de esta *Historia de la filosofía*, este volumen contiene la exposición de los autores de la misma, recurre a los textos fundamentales en que se apoya la obra de modo que el lector puede seguir en sus propias palabras las argumentaciones fundacionales; así mismo, se va a encontrar cuadros sinópticos, mapas conceptuales e ilustraciones que permiten que la lectura sea no sólo clara, ilustrativa; sino también rigurosa, problematizadora e inductora de la reflexión tanto como de nuevos caminos para investigar.

Acaso la nota distintiva, y otro aporte significativo de este volumen, es el dar a conocer el peculiar proceso de desenvolvimiento del positivismo en Italia. Éste, ciertamente, tuvo y tiene la importancia que se expresa en diversas formas de la cultura centroeuropea, pero como fruto intelectual es, en cierto modo, desconocido en nuestro ambiente filosófico.

Dentro de la colección Textos de Filosofía el presente volumen queda "en diálogo" tanto con el volumen *Tratado de epistemología* al igual que con *Filosofía actual* por la naturaleza de sus temáticas como por los enfoques que son considerados en los mismos, a saber, la subjetividad, la moralidad así como las ciencias y la cultura.

DR. GERMÁN VARGAS GUILLÉN
Director de la Colección Textos de Filosofía

Primera parte

EL MOVIMIENTO ROMÁNTICO Y LA FORMACIÓN DEL IDEALISMO

El hombre es un dios cuando sueña,
un mendigo cuando reflexiona.

FRIEDRICH HÖLDERLIN

Uno se sonrió al levantar el velo de la diosa de Sais.
Y bien ¿qué vio?
Se vio –maravilla de las maravillas– a sí mismo.

NOVALIS

En cada cosa está presente lo eterno.

WOLFGANG GOETHE

Sólo puede ser artista quien tiene una religión propia,
es decir, una intuición de lo infinito.

FRIEDRICH SCHLEGEL

Capítulo I

ORIGEN Y CARACTERÍSTICAS ESENCIALES DEL ROMANTICISMO

I. El *"Sturm und Drang"*

√ Antes de la difusión del cambio radical iniciado con la Revolución francesa de 1789, en Alemania el clima cultural registró, entre 1770 y 1780, las primeras manifestaciones clamorosas que al final del siglo llevarían a la total superación de la Ilustración y a la afirmación del Romanticismo.

Un nuevo clima cultural → § 1

√ El movimiento que promovió tal giro fue el *Sturm und Drang* ("Tempestad e Ímpetu"), cuyas posiciones e ideas fueron:

El Sturm *und* Drang *y su difusión* → § 2-3

a) La Naturaleza entendida como fuerza omnipotente y creadora de vida.
b) El genio, como fuerza original que crea análogamente a la Naturaleza y es su propia regla.
c) El panteísmo, que comenzaba a contraponerse a la concepción ilustrada de la Divinidad como Razón suprema.
d) El sentimiento patriótico, expresado en el odio contra el tirano, en la exaltación de la libertad y en el deseo de infringir convenciones y leyes externas.
e) La predilección por los sentimientos fuertes y las pasiones impetuosas.

Quienes dieron sentido e importancia supranacional al *Sturm und Drang* fueron sobre todo Goethe, Schiller, y los filósofos Jacobi y Herder con su primera producción poética y literaria.

1. Las premisas históricas

Quizá nunca haya sucedido que el fin de un siglo y el inicio de uno nuevo, hayan estado marcados por cambios tan radicales y claros como los que caracterizaron los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX.

En el campo socio-político ocurrieron acontecimientos destinados a imprimir un nuevo curso a la historia. En 1789 estalló la Revolución francesa entre el entusiasmo de los intelectuales más ilustrados de todas las naciones europeas. Pero rápidamente la Revolución adquirió un cariz que tomó a todos por sorpresa. En 1792 en Francia, fue abolida la Monarquía y proclamada la República. En 1793 el Rey fue condenado al patíbulo, y a partir de agosto de 1793 se inició el Reinado del Terror, que produjo víctimas por montón. La guillotina (antiguo instrumento de ejecución capital, modificado por el médico Guillotin, miembro de la Constituyente, para hacerlo más funcional y rápido), se convirtió en el símbolo siniestro de la muerte, que ponía fin a las grandes esperanzas filantrópicas, humanitarias y pacifistas, exaltadas por el siglo de las "luces".

El ascenso napoleónico, culminado en 1805 con la proclamación del Imperio y las campañas militares que pusieron en guerra a Europa, estremeciendo el orden político y social del viejo continente e instaurando un nuevo despotismo, hicieron derrumbarse las esperanzas ilustradas que quedaban.

Pero aún antes de que estallara la Revolución en Francia, en el decenio de 1770 y 1780, el clima cultural registraba en Alemania las primeras modificaciones clamorosas que debían llevar indirectamente, al final del siglo, a la superación total de la Ilustración. El movimiento que produjo, en los años Setenta, tales modificaciones es conocido con el nombre de *Sturm und Drang* que significa "Tempestad y Asalto" o mejor aún, "Tempestad e Ímpetu". El nombre proviene del título de un drama escrito en 1776 por uno de los representantes del movimiento, Friedrich Maximilian Klinger (1752-1831) y parece que se usó por primera vez para designar a todo el movimiento por Augusto Wilhelm Schlegel a comienzos del siglo XIX.

Los dos términos han de entenderse seguramente como una endiadis, es decir, como un único concepto expresado por las dos palabras y el sentido entonces sería el de un "ímpetu tempestuoso", "tempestad de sentimientos", "bullir caótico de sentimientos" (el título original dado por Klinger a su drama fue *Wirrwarr*, "confusión caótica").

2. Ideas y características importantes del "Sturm und Drang"

Las posiciones e ideas importantes del movimiento son las siguientes:

a) La Naturaleza redescubierta y exaltada como fuerza omnipotente y vital.

b) A la Naturaleza se une el "genio" que la crea análogamente y que, por lo tanto, no toma sus reglas de afuera sino que él mismo es la regla.

c) A la concepción deísta de la Divinidad concebida como Entendimiento o Razón suprema, propia de la Ilustración, comienza a contraponerse el panteísmo, mientras que la religiosidad asume nuevas formas que se expresan, en sus puntos más extremos, en el titanismo paganizante del *Prometeo* de Goethe o en el titanismo cristiano del santo y del mártir de ciertos personajes de Michael Reinhold Lenz (1751-1792).

d) El sentimiento patriótico se expresa en el odio contra el tirano, en la exaltación de la libertad y en el deseo de infringir convenciones y leyes externas.

e) Se aprecian los sentimientos y las pasiones fuertes e impetuosas.



Caspar David Friedrich (1774-1840), *Abadía en el encinar* (Berlín, Staatliche Schlosser und Gärten). Este cuadro expresa bien el clima espiritual del Romanticismo en sus aspectos de sentimiento "pántico" de la naturaleza, predilección por las tonalidades crepusculares y nocturnas, sentido del misterio, revaloración de la religión.



Caspar David Friedrich, *Hombre y mujer contemplando la luna* (Berlín, Staatliche Museen). Este cuadro expresa cierto clima intelectual y una clara atmósfera espiritual del Romanticismo (en antítesis con la Ilustración), que traen en primer plano los misterios encantadores de las sombras nocturnas, con sus evocaciones y con la inspiradora atmósfera lunar, junto a la nostalgia que suscita (recuérdense los poetas Novalis y Hölderlin). Los dos personajes que miran la luna, así como la representa Friedrich, expresan de un modo verdaderamente emblemático, como los estudiosos lo han destacado "la romántica fuga del espíritu, más allá de lo que vemos".

3. Origen y difusión del movimiento

En este movimiento habían influido algunos poetas ingleses como James Macpherson (1736-1796), quien publicó *Fragmentos de poesía antigua*, atribuyéndoselos a Ossian, un poeta antiguo. Además de esta poesía, influyó igualmente el redescubrimiento de Shakespeare, autor sobre el que ya Lessing había llamado la atención de los alemanes. También Rousseau había impresionado vivamente, tanto con su nuevo sentimiento de la naturaleza como con su nueva pedagogía e ideas políticas (el Estado como "contrato social"). Entre los escritores alemanes, además de Lessing, ya citado, influyó sobre los *Stürmer* sobre todo el poeta Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), con su valoración del sentimiento.

El *Sturm und Drang* habría tenido poca importancia si hubiera estado representado sólo por figuras como la de Klinger (que terminó su vida aventurera como general del ejército ruso) o de Lenz (el cual murió en Rusia, absolutamen-

te en la miseria), que dejaron un legado literario de escaso valor. Quienes dieron sentido y realce histórico al *Sturm* fueron nada menos que Goethe, Schiller y los filósofos Jacobi y Herder con su primera producción poética y literaria. Incluso, puede decirse que las fases más significativas del movimiento tienen justamente como protagonista a Goethe, primero en Estrasburgo y luego en Frankfurt. Con el paso de Goethe a Weimar (1775) comienza la fase de declinación del movimiento.

II. El *papel desempeñado por el clasicismo respecto del "Sturm und Drang" y del Romanticismo*

√ En otra vertiente, el nuevo clasicismo nacido con Johann Winckelmann (1717-1768) actuó como correctivo de la descomposición y del carácter caótico de los *Stürmer*, imponiéndose, poco a poco, como uno de los polos dialécticos del Romanticismo. Según Winckelmann, el único camino para llegar a ser grande es el de la imitación de los antiguos, que consiste en adquirir de nuevo la mirada de éstos: en este sentido la imitación del "clásico" lleva no sólo a la naturaleza sino a la idea de una "naturaleza superior": el verdadero artista moderno, descubre las bellezas naturales uniéndolas a lo bello perfecto y, con la ayuda de las fuerzas sublimes que se encuentran en él, llega a ser norma para sí mismo. Por lo tanto, el neoclasicismo aspiraba a cambiar la naturaleza en forma y la vida en arte, no repitiendo sino renovando lo que hicieron los griegos.

Camino a la grandeza y a la imitación de los antiguos → § 1-2

√ En perspectiva romántica, los aspectos importantes del clasicismo fueron:

a) La medida, el límite y el equilibrio como clave de lo clásico (el movimiento romántico nació justamente del impacto entre la impetuosidad del *Sturm und Drang* y el límite de lo clásico).
b) El "renacimiento" de los griegos, esencial no sólo en la filosofía, sino también en el arte.

Importancia del renacimiento de lo clásico → § 3

1. El "Sturm und Drang" como preludio del Romanticismo

El *Sturm und Drang* ha sido comparado por algunos estudiosos con una especie de revolución que anticipó verbalmente en tierra alemana lo que debía ser,

poco a poco, en el campo político, la Revolución francesa. Pero por otra parte, ha sido considerado por otros estudiosos como una especie de reacción anticipada a la Revolución misma, en cuanto aparece como una reacción *contra la Ilustración*, cuyo triunfo fue la Revolución francesa.

En efecto, como bien se ha evidenciado, se trata de la recuperación del espíritu alemán luego de un aletargamiento secular y del surgimiento de algunas actitudes propias del espíritu germano. Por lo tanto, nos encontramos, en todo caso, ante un *preludio del Romanticismo*, sin embargo, deshecho e inmaduro.

El historiador de la filosofía G. de Ruggiero ha formulado este concepto de modo particularmente apropiado: "Las manifestaciones del *Sturm und Drang* ofrecen en el estado fluido e incandescente, *el crudo metal que deberá ser templado por el arte y la filosofía alemana*". "La importancia del *Sturm* –anota una vez más– no es en efecto la de un episodio aislado y circunscrito, sino la de una expresión espiritual colectiva de todo un pueblo. No sólo los Klinger o los Lenz sino también los Herder, los Schiller, los Goethe (a los que puede añadirse, incluso, el mismo Jacobi) pasaron por el *Sturm*: los primeros se demoraron en él y por eso fueron rápidamente sobrepasados, los otros, en cambio, lograron dar forma a lo informe, orden y disciplina al contenido caótico de la propia naturaleza. La experiencia de estos últimos es especialmente importante para nosotros, porque nos permite estudiar en los individuos como tal, dos fases sucesivas y opuestas de un mismo proceso histórico. No es un modo figurado decir que el *Sturm* representa la juventud desordenada y el clasicismo la madurez ordenada y serena del alma alemana; el *Sturm* es realmente la juventud de Herder y de Goethe que se levanta como símbolo de la juventud de todo el pueblo y la victoria sobre esto tiene un significado personal que da un fundamento más íntimo y sólido a la crisis del alma colectiva".

En el párrafo inicial se nombra el clasicismo, que actuó como correctivo de la descomposición y del carácter caótico de los *Stürmer*. En efecto, el clasicismo tiene una gran importancia en la formación del espíritu de la época que nos disponemos a estudiar y se impone, poco a poco, no sólo como antecedente, sino precisamente como un componente del Romanticismo y, de todos modos, como uno de los polos dialécticos del mismo, y por eso debemos hablar de él, así sea concisamente.

2. El nuevo sentido de lo clásico y de la imitación de los clásicos

Ciertamente, el culto por lo clásico no era desconocido al Settecento ilustrado. Pero, se trataba de un "clásico" poco original, es decir, de un *clásico repetitivo* y por lo tanto privado de alma y vida. Sin embargo, Johan Winckelmann (1717-1768), ya en sus escritos sobre el arte antiguo, publicados entre 1715 y 1767, ponía las premisas para superar los límites del clasicismo como simple repetición pasiva de lo antiguo.

En realidad, una de sus máximas pareciera, de buenas a primeras, afirmar lo contrario: "Para nosotros, el único camino para llegar a ser grandes y, si es posible, *inimitables*, es *la imitación de los antiguos*".

Pero esta "imitación" que hace "*inimitables*" consiste en *adquirir de nuevo la mirada de los antiguos*", aquella que supieron reconquistar Miguel Ángel y Rafael y que les permitió alcanzar "el buen gusto en su fuente" y redescubrir "la regla perfecta del arte".

Entonces, es claro que para Winckelmann la "imitación" de lo clásico, entendido de esa manera, lleva no sólo a la naturaleza sino también más allá de la misma, es decir, a la Idea: "Los conocedores y los imitadores de las obras griegas, encuentran en estas obras maestras no sólo el aspecto más bello de la naturaleza *sino también más que la naturaleza*, es decir, ciertas bellezas ideales de la misma que [...] se componen de figuras creadas sólo en el entendimiento".

Esta Idea es "una naturaleza superior", es decir la verdadera. Por eso se comprenden bien estas importantes conclusiones: "Si el artista se basa en tales fundamentos y hace que su mano y sus sentimientos sean guiados por las reglas griegas de la belleza, se encuentra en el camino que lo conducirá, sin falta, a la imitación de la naturaleza. Los conceptos de los antiguos sobre unidad y perfección en la naturaleza, purificarán sus ideas sobre la esencia desligada de nuestra naturaleza y las harán más sensibles. Descubriendo las bellezas de nuestra naturaleza, él sabrá *unirla con lo bello perfecto* y, *ayudado por las formas sublimes que le están siempre presentes, el artista llegará a ser él mismo, regla para sí mismo*".

Este es el punto de partida del neoclasicismo romántico. Como lo explica muy bien L. Mittner (un insigne historiador de la literatura alemana), éste "habría debido formarse orgánicamente por la cultura alemana, como se había formado orgánicamente, según Winckelmann, el clasicismo griego; había allí la aspiración a un clasicismo que no fuera copia o repetición, sino misteriosa y milagrosa palingenesia de los valores supremos de la antigüedad". El "renacimiento de lo clásico" *en* el espíritu alemán y *por* el espíritu alemán, gracias a la perenne juventud

de la naturaleza y del espíritu: he ahí la que será la suprema aspiración de muchos escritores. Mittner escribe: "Todo el clasicismo alemán, a excepción de unas pocas realizaciones supremas, oscilará entre dos tendencias opuestas: la imitación mecánica del arte griego, es decir, arte clasicista más que propiamente clásico, y la aspiración a uno nuevo y genuino, inspirado por el espíritu griego, pero producido por una evolución orgánica del espíritu alemán". El neoclasicismo, pues, aspira a cambiar la naturaleza en forma y la vida en arte, no *repitiendo*, sino *renovando* lo que hicieron los griegos.

3. Importancia del renacimiento de lo clásico en el arte y en la filosofía de los románticos

Hay aún dos puntos importantes para subrayar.

En primer lugar, se advierte el tipo de influencia, a la que anteriormente ya se aludió, que tuvo el clasicismo en los mayores representantes del *Sturm*. La clave de la época clásica es la "medida", el "límite", el "equilibrio".



Caspar David Friedrich, *El caminante ante el mar de niebla* (Hamburgo, Kunsthalle). Friedrich expresa aquí de modo emblemático la figura de un hombre que encarna la romántica Wanderung (caminar-por-el-mundo), movido por el deseo indefinido de acercarse al Infinito, de fundirse con la Naturaleza en un abrazo casi cósmico.

Herder, Schiller y Goethe buscaron justamente encauzar las fuerzas descompuestas del *Sturm und Drang* en función de este orden y de esta medida. Y exactamente por el impacto entre la tempestuosidad del *Sturm* y el "límite", que es el elemento característico del clasicismo, nacerá el movimiento romántico propiamente.

En segundo lugar, debe anotarse que el redescubrimiento de los griegos será esencial no sólo en la filosofía, sino también en el arte: Schleiermacher traducirá los diálogos platónicos y los introducirá de nuevo en el vivo discurso filosófico; Schelling retomará de Platón los conceptos fundamentales como la teoría de las Ideas y la concepción del alma del mundo; Hegel compondrá un grandioso sistema propio, gracias al redescubrimiento del antiguo sentido clásico de la "dialéctica", agregando la novedad del elemento que él llama "especulativo", como se verá, y de su constante diálogo con los filósofos griegos obtendrá muchísimo: no sólo por el diálogo con los grandes pensadores consagrados por una tradición bimilenaria, sino especialmente con el de los presocráticos, por ejemplo, con Heráclito, cuyos fragmentos empleó casi por completo en su *Lógica*.

Por lo tanto, sin el componente clásico no se explicaría ni la poesía ni la filosofía de la nueva edad.

Pero, con todo lo que se ha dicho, ya hemos adquirido los elementos que nos permiten determinar los rasgos esenciales del Romanticismo.

III. *La complejidad del fenómeno romántico y sus características esenciales*

√ Aun en la extrema complejidad del fenómeno romántico, pueden distinguirse, al interior del mismo, perspectivas y categorías que definen sus rasgos esenciales.

Origen del término "romántico" → § 1-2

√ La palabra "romántico" aparece por primera vez en Inglaterra, hacia la mitad del siglo XVII para designar lo fabuloso, lo extravagante, lo fantástico e irreal. Gradualmente, el término "romántico" pasó a indicar el renacimiento del instinto y de la emoción, sofocados por el racionalismo predominante del siglo XVIII.

√ Desde el punto de vista historiográfico y geográfico, el Romanticismo designa el movimiento espiritual que, implicando no sólo la poesía y la filosofía, sino

también las artes figurativas y la música, se desarrolló en Europa a finales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX. Partiendo de Inglaterra, el movimiento se expandió por toda Europa, en Francia, Italia, España, pero la manifestación paradigmática del Romanticismo fue la que se dio en Alemania entre el siglo XVIII y el XIX.

Cuándo y dónde → § 3

√ En la sensibilidad romántica predominó el gusto por la indecisión y la ambivalencia, la inquietud y la intranquilidad que se complacen y se agotan en sí mismas. El término más típico para indicar estos estados de ánimo fue *Sehnsucht* (*"inquietud"*): un deseo que nunca alcanza su meta, porque no la conoce y no desea conocerla; un desear el desear, un deseo sentido como inagotable y que por lo tanto halla en sí mismo su propio agotamiento.

La categoría psicológica → § 4

√ En síntesis, estas son las ideas fundamentales del Romanticismo:

a) La *Sehnsucht* es el deseo irrealizable porque lo que se ansía es lo infinito, que es el sentido y raíz de lo finito; en este punto, tanto la poesía como la filosofía están totalmente de acuerdo: la filosofía debe captar y mostrar el nexo entre lo infinito y lo finito, mientras que el arte debe realizarlo; la obra de arte es lo infinito que se manifiesta en lo finito.

Motivos fundamentales del Romanticismo → § 5

b) La Naturaleza, sustraída por completo a la concepción mecánico-ilustrada, se entiende como vida que crea eternamente, como gran organismo afín en todo al organismo humano; la Naturaleza es el dinámico juego de fuerzas que genera todos los fenómenos, incluido el hombre, luego esta fuerza es aquella misma de lo Divino.

c) Estrechamente ligado con este sentido de la Naturaleza está el sentido panteísta, es decir, aquel de la pertenencia al uno-todo, sensación de ser un momento orgánico de la totalidad. En el hombre se refleja, de algún modo, el todo, así como, correlativamente, el hombre se refleja en el todo.

d) El genio y la creación artística son elevados a la suprema expresión de lo Verdadero y de lo Absoluto. En el poeta se funden Naturaleza y Arte juntamente y en el plano pasional, no en el racional, llegan a ser fenómenos musicales, poéticos.

e) Los románticos nutren, además, un anhelo muy fuerte de libertad, que para muchos de ellos expresa el fundamento que actúa en todo el ser y la aprecian en todas sus manifestaciones.

f) En general, la religión es valorada de nuevo en el sentido de la relación del hombre con lo Infinito y con lo Eterno y es colocada muy por encima del nivel al que la había reducido la Ilustración. La religión por excelencia es la cristiana, aunque se entienda de diversas maneras.

g) En la línea del elemento neoclásico, la cultura griega es revalorada con la nueva sensibilidad e idealizada ampliamente.

La superioridad del contenido en la forma del arte → § 6

√ La característica esencial de la forma de arte típicamente romántica consiste en la primacía del "contenido" sobre la forma y, por lo tanto, en una revaloración expresiva de lo informal.

√ El Romanticismo se caracterizó por el énfasis que en algunos sistemas filosóficos se dio a la intuición y a la fantasía en contraste con los sistemas basados sólo en la fría razón, entendida como único órgano de la verdad. En este sentido, todo el idealismo es una filosofía romántica.

Romanticismo y filosofía → § 7

1. Cómo plantear la definición del Romanticismo

La definición del Romanticismo es una tarea bastante difícil y hay quien dice que es en realidad imposible. Alguien ha calculado en más de 150 las definiciones que se le han dado y Mittner recuerda que el mismo F. Schlegel, fundador del círculo de los Románticos, escribió a su hermano que no podía enviarle la exacta definición de la palabra "romántico", porque "tenía ¡unos 125 folios!". Dejando las paradojas, es posible orientarse ágilmente en este asunto bien complicado, distinguiendo una serie de perspectivas y de categorías útiles para determinar los rasgos esenciales del fenómeno del Romanticismo.

a) En primer lugar, estará bien explicar el origen etimológico del término, desde el punto de vista filológico-lexical.

b) Luego, se deberá determinar los límites cronológicos y geográficos del fenómeno.

c) Será necesario determinar la categoría *psicológica* o *moral*, como ha sido llamada, es decir, el modo peculiar de sentir y los estados de ánimo propios del hombre romántico.

d) También será necesario determinar el contenido o los contenidos conceptuales propios del hombre romántico.

e) Luego, será imprescindible determinar la forma de arte con la que se expresa todo.

f) Finalmente, habrá que preguntarse en qué sentido se puede hablar y se habla de *filosofía* romántica, cosa que, en esta parte, es de gran importancia.

Procederemos a solucionar estos problemas siguiendo el orden en que los hemos presentado.

2. Origen del término "romántico"

La palabra "romántico" tiene una larga y compleja historia que comienza en un período anterior al que estamos estudiando y en el que llegó a ser un término técnico.

A. C. Baugh (autor de una conocida historia de la literatura inglesa) la resume del siguiente modo: "El adjetivo 'romántico' aparece por primera vez en Inglaterra, hacia la mitad del siglo XVII, como término usado para indicar lo fabuloso, lo extravagante, lo fantástico e irreal (como lo que se encuentra, por ejemplo, en ciertas novelas de caballería). Fue rescatado de esta connotación peyorativa durante el siglo siguiente, en el que se usó para indicar escenas y situaciones agradables del tipo de las que se encuentran en la narrativa y la poesía "románticas" [en el sentido anteriormente indicado]. Gradualmente, el término 'romanticismo' llega a indicar el renacimiento del instinto y de la emoción que el racionalismo predominante del siglo XVIII no había suprimido del todo".

F. Schlegel relacionó lo "romántico" con la novela y con lo que gradualmente ésta llegó a significar, en las expresiones épicas y líricas medievales, en la novela psicológica, autobiográfica e histórica moderna. Así, para Schlegel, "romántica" era la *forma de arte* moderna que, como evolución orgánica, desde el Medioevo hasta sus días, tenía una clave, una propia esencia peculiar, una belleza y verdad auténticas, distinta de la griega.

Esto nos introduce ya en los otros problemas de los que debemos decir algo más adelante.

3. Tiempos y lugares en los que se desarrolló el Romanticismo

Como categoría historiográfica (y geográfica) el Romanticismo designa el movimiento espiritual que implicó no sólo a la poesía y la filosofía, sino también

a las artes figurativas y a la música, que se desarrollaron en Europa entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX.

Si ciertos síntomas de este movimiento pueden individuarse en Inglaterra, queda de todos modos como verdad que el movimiento obtuvo una fuerte impronta, sobre todo, del ánimo y del sentimiento alemán. Esta corriente se expandió por toda Europa, en Francia, Italia y España y naturalmente en Inglaterra. En cada uno de estos países el Romanticismo tomó características peculiares y sufrió transformaciones. El movimiento paradigmático del Romanticismo permanece, en todo caso, el que se da entre el siglo XVIII y el XIX en Alemania, en los círculos formados por los hermanos Schlegel en Jena y luego en Berlín, como lo veremos enseguida.

4. La clave espiritual del hombre romántico

En el fenómeno que se da en este lapso y en estos países, pero sobre todo en Alemania, es posible determinar, así sea con las debidas precauciones críticas, algunas "constantes" que forman una especie de *mínimo común denominador*. Esto puede indicarse, en primer lugar, en lo que constituye el "estado de ánimo", la actitud psicológica, el *ethos* o clave espiritual del hombre romántico.

Tal actitud romántica consiste en una condición de desgarramiento interior, en una laceración del sentimiento que jamás se siente sereno, que se encuentra en contraste con la realidad y aspira a algo más, que se le escapa continuamente.

La característica más eficaz del Romanticismo como categoría psicológica, ha sido dada por L. Mittner y por eso la traemos con sus mismas palabras: "Entendido como hecho psicológico, el sentimiento romántico no es el que se afirma por encima de la razón, o un sentimiento de particular inmediatez, intensidad o violencia, ni siquiera es el llamado sentimental, es decir, un sentimiento melancólico-contemplativo: *es, más bien, un hecho de sensibilidad*, la acción pura y simple, precisamente, de la *sensibilidad, cuando ésta se traduce en un estado de excesiva o incluso de permanente imprensionabilidad, irritabilidad y reacción*. En la sensibilidad romántica domina el *gusto por la indecisión y las ambivalencias, la inquietud y la intranquilidad que se complacen y terminan en sí mismas*".

El término que llegó a ser más típico y casi técnico para indicar estos estados de ánimo es *Sehnsucht* que se expresa mejor que con cualquier otro vocablo con el de "inquietud" (los sinónimos "deseo ardiente", "ansia", "anhelo apasionado" son menos significativos).

También este término, con el correspondiente concepto es bien explicado por L. Mittner: "La palabra más característica del romanticismo alemán "Sehnsucht" no es la "Heimweh", la nostalgia ("añoranza", es decir, deseo del "retorno" a una felicidad antes poseída o por lo menos conocida y determinable); es, en cambio, *un deseo que no logra nunca alcanzar la propia meta, porque no la conoce, no quiere o no puede conocerla*: es la "búsqueda" (Sucht) "del deseo" (Sehnen). Pero el mismo "Sehnen" significa, con bastante frecuencia, *un deseo irrealizable porque es indefinible, un deseo de todo y de nada al mismo tiempo*; no por nada "Sucht" se reinterpretó [...] como un "Suchen" un buscar; y la "Sehnsucht" es en realidad la búsqueda del deseo, *un desear el desear, un deseo sentido como inextinguible, y por eso encuentra en sí mismo la propia y total satisfacción*".

5. Ideas fundamentales del Romanticismo

Pero esto no basta aún. La categoría psicológica romántica se une con aquella del *contenido ideal y conceptual* del Romanticismo. Hay, en efecto, en él, algunas ideas y representaciones que, en el período del que hablamos, resultan al menos asociadas al "sentir" del que se ha hablado, aunque, como se ha hecho notar muchas veces, el Romanticismo no es un sistema de conceptos.

5.1 La sed de lo infinito

Cada romántico tiene sed de lo infinito; y aquella "inquietud", que es deseo irrealizable, le es propia porque justamente lo que ansía es *lo Infinito*. Y quizá nunca como en esta edad se ha hablado tanto de Infinito, entendido de diversos modos.

El romántico expresa esta tendencia a lo Infinito también como *Streben*, es decir, como un perenne "aspirar" que no tiene nunca reposo, porque todas las experiencias humanas son finitas, en cuanto su objeto es siempre finito, y como tales son siempre superadas. A este propósito, es ejemplar la razón por la que el protagonista de *Fausto*, de Goethe, una de las creaciones más representativas de este período, se salva: porque ha gastado por completo su vida justamente en este perenne *Streben* (pero de esto se hablará más adelante). Lo Infinito es el sentido y la raíz de lo finito.

En este punto, tanto la filosofía como la poesía están totalmente de acuerdo: la filosofía ha de captar y mostrar el nexo de lo Infinito con lo finito; el arte lo debe realizar: la obra de arte es lo Infinito que se manifiesta en lo finito.

5.2 El nuevo sentido de Naturaleza

La Naturaleza llega a adquirir una importancia fundamental y se deja a un lado completamente la concepción mecánico-ilustrada.

La Naturaleza es entendida como vida que *crea eternamente*, en la que la muerte no es sino "un artificio para tener más vida" (Goethe).

La Naturaleza es un *gran organismo*, afín en todo al organismo humano, es un *dinámico juego de fuerzas* que, actuando desde dentro, genera todos los fenómenos y, por lo tanto, también al hombre: la fuerza de la Naturaleza es, pues, la fuerza misma de lo divino. "¡Sacra natura! –exclama Hölderlin–. Eres siempre igual en mí y fuera de mí, a lo divino que hay en mí".

Shelling dirá que la Naturaleza es vida que duerme, inteligencia petrificada, espíritu que se hace cosa visible.

El antiguo sentido griego de la *physis* y de la "naturaleza" del Renacimiento, ahora se retoma notablemente potenciado.

5.3 El sentido "panteísta" de la pertenencia al uno-todo

Estrechamente relacionado con este sentido de la Naturaleza es el sentido "panteísta", es decir, *el sentido de la pertenencia al uno-todo*, sensación de ser un momento orgánico de la totalidad.

En el hombre se refleja de alguna manera el todo, así, como, a su vez, el hombre se refleja en el todo.

Un trozo de Hölderlin puede ofrecer un ejemplo muy claro: "*Ser uno con el todo* es la vida de los dioses; esto es el cielo para el hombre. Ser uno con todo lo que vive y volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, tal es el punto más elevado del pensamiento y de la alegría, es la cima sagrada del monte, el lugar de la eterna calma, donde el mediodía pierde su bochorno, el trueno su voz y el mar que brama y levanta espuma parece la onda de un campo de trigo. ¡*Ser uno con todo lo que vive*! Con estas palabras la virtud depone su austera coraza, el espíritu humano, el cetro y todos los pensamientos se disuelven ante la imagen del mundo eternamente uno, así como las reglas de un artista obstinado ante su Urania y la férrea fatalidad renuncia a su poder y la muerte desaparece de la sociedad de las criaturas, y la indisolubilidad y la eterna juventud hacen el mundo feliz y bello".

5.4 La función del genio y de la creación artística

El genio y la creación artística son elevados al rango de la suprema expresión de lo Verdadero y lo Absoluto.

Novalis escribe: "La naturaleza tiene instinto artístico –por eso, pretender diferenciar entre naturaleza y arte es sólo charlatanería. En el poeta se diferencian, a lo sumo, por el hecho que son enteramente intelectuales y no pasionales y que por la pasión llegan a ser involuntariamente fenómenos musicales, poéticos [...]". "Sin genialidad no existiríamos todos nosotros. El genio es necesario en todo": "La poesía cura las heridas causadas por el entendimiento"; "El poeta comprende la naturaleza mejor que el científico".

El genio, para Novalis, se hace justamente un "instinto mágico", la "piedra filosofal" del espíritu, es decir, aquello que puede llegar a ser todo.

Schelling hará del arte, como se verá, precisamente el órgano supremo de la filosofía trascendental.

5.5 El anhelo de libertad

Los románticos nutren, además, *un fuerte anhelo de libertad*, que para muchos de ellos expresa el fondo mismo de la realidad, y por esto la aprecian en todas sus manifestaciones.

Novalis escribe en *Enrique de Ofterdingen*: "Toda cultura conduce a lo que no puede llamarse sino libertad, por cuanto este concepto debe designarse no en uno simple, *sino el fondo actuante del ser todo*. Esta libertad es magisterio. Éste ejerce plenos poderes, intencionalmente y en una secuencia bien determinada y próxima. Los objetos de su arte son suyos a su arbitrio y él no está ni bloqueado ni impedido por ellos. Y esta libertad, o magisterio, o dominio, es la esencia, la levadura de la conciencia. En ella se pone de manifiesto la sagrada individualidad, el actuar inmediato de la personalidad y cada acto del maestro son al mismo tiempo revelación del mundo elevado, simple, explicado, es Palabra de Dios". Fichte hará de la libertad el eje de su sistema y Hegel mismo verá en la libertad la esencia del Espíritu.

5.6 La revaloración de la religión

La religión es, en general, revalorada y puesta por encima del plano en el que la Ilustración la había colocado. La religión es entendida, sobre todo, como una relación del hombre con lo Infinito y con lo Eterno. De hecho, un dato resulta

revelador: casi todos los representantes importantes del Romanticismo tuvieron fuertes crisis religiosas y momentos de intensa religiosidad; de Schlegel a Novalis, de Jacobi a Schleiermacher, a Fichte, a Schelling. La religión para Hegel es el momento más alto del Espíritu, sólo superado por la filosofía. Y se considera religión por excelencia a la cristiana, aunque sea entendida de modos diversos.

5.7 La influencia del elemento clásico y otros temas específicos

Se habló anteriormente del componente de la cultura griega y de la influencia del elemento clásico.

Recordemos que se trata de una cultura griega revalorada con la nueva sensibilidad e idealizada ampliamente.

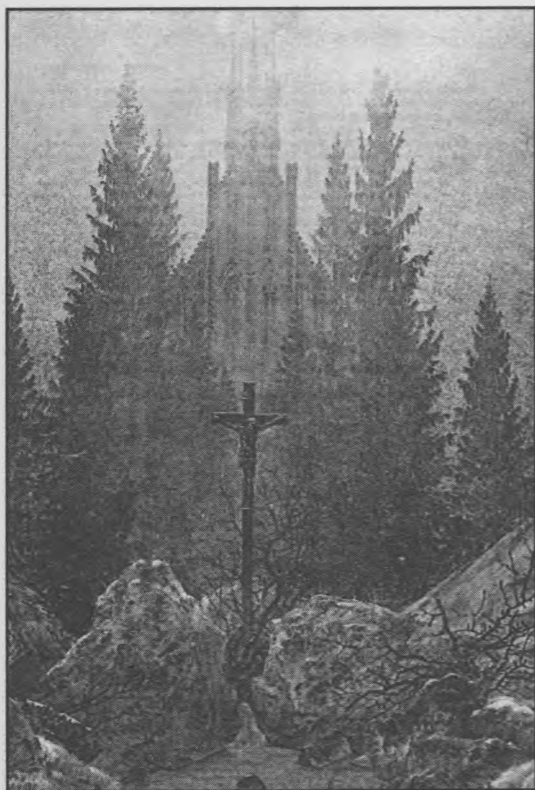
Pero este no es el momento para profundizar otros temas más específicos, como, por ejemplo, el gusto por los orígenes, el sentimiento nacional, el renacido interés por el Medioevo y en general por la historia. Basten estas alusiones sobre las cuales, por lo demás, tendremos ocasión de revisar.

6. La primacía del "contenido" sobre la forma

Respecto de la *forma del arte* típicamente romántica, la característica esencial es la que ya había indicado Schlegel, es decir, el *predominio del "contenido" sobre la forma* y, por lo tanto, una revaloración expresiva de lo informal (de ahí el fragmento, lo no acabado, el esbozo, que caracterizan las obras de los autores de este período).

7. Nexos entre Romanticismo y filosofía

Finalmente, en lo concerniente al Romanticismo filosófico, es de notar que, más allá de las incertidumbres suscitadas por muchos estudiosos y más allá de los equívocos de los que han sido víctimas muchos de ellos, Benedetto Croce se ha pronunciado claramente sobre esta materia. El Romanticismo filosófico "*consiste en el énfasis que en algunos sistemas filosóficos se da a la intuición y a la fantasía*" en contraste con los sistemas que parecen no conocer otro órgano de la verdad fuera de la fría razón, es decir, del entendimiento que abstrae. Sin duda, sistemas filosóficos que dejen de lado las formas intuitivas de conocer no pueden existir, como tampoco se dan los que desconozcan del todo las formas lógicas. Pero con razón



Caspar David Friedrich, *Cruz en las montañas* (Düsseldorf, Kunstmuseum). Sobre la revaloración del cristianismo y, especialmente, sobre el sentido de la cruz, se hablará con más amplitud cuando se estudie a Novalis, en el siguiente capítulo.

se afirma que Vico fue un prerromántico por la fuerte defensa que hizo de la fantasía contra el intelectualismo de Descartes y de toda la filosofía del siglo XVIII; y con razón se llaman "filósofos románticos" a Schelling y Hegel contra los Kantianos ortodoxos...

Todo el idealismo es pues una filosofía romántica.

Añádase que, además de esto, los filósofos del período que estamos estudiando *también* tienen contenidos específicos que reflejan las ideas generales de la época, de las que ya se ha hablado (infinito, naturaleza, sentido panteísta, libertad, etc.) y han contribuido a veces a formarlas de modo determinante. Algunos escritos filosóficos de Schelling o de Hegel no se entienden si no son ubicados y considerados dentro del espíritu del movimiento romántico.

Ahora que conocemos estructuras, métodos y contenidos propios del Romanticismo, podemos pasar a una caracterización de los representantes, diferenciando los poetas que se llaman románticos o que pueden ser asimilados a los mismos, de aquellos pensadores que de modo más genérico contribuyeron a disolver los horizontes ilustrados. En cambio, a los grandes filósofos idealistas les dedicaremos capítulos aparte.

CAPÍTULO II

LOS FUNDADORES DE LA ESCUELA ROMÁNTICA: SCHLEGEL, NOVALIS, SCHLEIERMACHER, EL POETA HÖLDERLIN Y LAS POSICIONES DE SCHILLER Y GOETHE

I. *La formación del círculo de los románticos, la revista "Athenaeum" y la difusión del Romanticismo*

La Escuela romántica → § 1

√ Jena fue la ciudad en donde se formó, en el último lustro del siglo XVIII, el círculo de los románticos, cuyos animadores fueron los hermanos Schlegel, August Wilhelm y Friedrich; este último fundó en Berlín, en 1798, el órgano oficial del nuevo movimiento, la revista *Athenaeum* (cuyas publicaciones cesaron en 1800). Al movimiento romántico se adhirieron Novalis, Tieck, Wackenroder, Fichte, Schelling y, sobre todo, Schleiermacher.

1. Jena y el círculo de los Schlegel

Jena es la ciudad donde se formó el círculo de los románticos en el último lustro del siglo XVIII. Los animadores de este movimiento fueron los hermanos Schlegel: August Wilhelm (1767-1845) y Friedrich (1772-1829), cinco años menor, además Karoline Michaelis (1763-1809), mujer de August Wilhelm (que luego se separó de él para casarse con Schelling), quien tuvo una fuerte influencia inspiradora y una gran atracción sobre sus amigos (mientras que fue muy temida por los adversarios a causa de sus juicios tajantes: Schiller la llamaba "Señora Lucifer"). En 1797, por causa de un fuerte disgusto con Schiller, F. Schlegel se trasladó a Berlín, en donde publicó la revista *Athenaeum*, cuyo primer número apareció en mayo de 1798 y fue el órgano del nuevo movimiento. La revista tuvo mucha fama, pero una brevísima vida (la publicación cesó en 1800). Los Schlegel fueron

muy activos: promovieron algunos congresos en Dresde (1798) y en Jena (invierno 1799-1800) y varios encuentros. Al movimiento se adhirió Novalis, quien fue el poeta principal. Los Schlegel tuvieron contactos con los poetas Ludwig Tieck (1773-1853) y Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798), se encontraron con Fichte (1796) y luego con Schelling. Pero, sobre todo, Schleiermacher estuvo cerca a F. Schlegel, en Berlín. Hölderlin permaneció aparte, pero su poseía y sus pensamientos filosóficos, que formuló en la novela *Hiperión*, son típicamente románticos.

El círculo de los Schlegel había pronunciado una palabra mágica que expresaba la clave espiritual de la nueva época. Los mismos adversarios (como Schiller y Goethe) eran contrarios a los debates de los *hombres* del círculo, a sus *excesos* ideológicos y a su estilo de vida, pero el sentir de la época los vinculaba necesariamente a las ideas principales del movimiento.

De otra parte, que el Romanticismo expresara perfectamente las expectativas espirituales de la época, se refleja en el hecho de que la nueva palabra se difundió rápidamente por Alemania, pero también por toda Europa:

– Las *Baladas líricas* de los poetas William Wordsworth y Samuel Taylor Coleridge de 1798 con el amplio *Prefacio* de la segunda edición de 1800 constituyen el manifiesto del Romanticismo inglés.

– El libro *Alemania* de Madame Staël de 1813 señala el nacimiento del Romanticismo francés y su difusión europea.

– La *Carta semiseria de Grisostomo* de Giovanni Berchet de 1816 marca el nacimiento del Romanticismo italiano.

Aquí nos ocuparemos del Romanticismo alemán, porque está ligado indisolublemente al pensamiento filosófico.

II. *Friedrich Schlegel, el concepto de "ironía" y el arte como forma suprema del espíritu*

√ En el pensamiento de F. Schlegel (1772-1829) es central la concepción de lo infinito, al que puede llegarse o por la filosofía o por el arte; en ambos casos se recurre a medios finitos y la gran dificultad consiste en encontrar acceso al infinito con los medios finitos.

En filosofía, el único concepto original de F. Schlegel es el de "ironía", para indicar la actitud espiritual que tiende a superar y disolver paulatinamente lo inapropiado de todo acto o hecho del espíritu humano respecto de la infinitud y en ella juega un papel decisivo el elemento "gracioso" y "divertido" del *humor*.

La ironía y la mediación entre finito e infinito
→ § 1-2

Por el contrario, en el arte es propiedad del genio creador realizar una síntesis entre finito e infinito: el verdadero artista se anula como finito para poder ser vehículo de lo infinito y en este sentido el arte asume igualmente un gran significado religioso, porque religión es toda relación del hombre con lo infinito.

1. El concepto de "ironía" en sentido romántico

F. Schlegel (1772-1829) partió del clasicismo de Winckelmann (del que ya se habló) y de las teorías de Schiller (del que se hablará) pero rápidamente evolucionó y dio consistencia autónoma al propio pensamiento, sobre todo, luego de la lectura de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y del encuentro con Fichte y Schelling. En su pensamiento es central la concepción de lo infinito, como lo es en todo romántico.

Ahora bien, al Infinito puede llegarse o por la filosofía o por el arte. *En uno y otro caso se recurre a medios finitos*. Y en esto está justamente la verdadera dificultad: *encontrar el acceso al Infinito con medios finitos*.

Schlegel intentó moverse en ambos campos. Pero en filosofía sólo creó un concepto verdaderamente original: el de "ironía"; lo demás quedó como fragmento y esbozo, mientras su teoría del arte es lo mejor que dio a su época.

El concepto de "ironía" está retomado de Sócrates pero profundamente modificado y ampliado. En Sócrates, "ironía" era simulación del juego del adversario, hecha con el fin de refutar al contrincante en persona mediante sus mismas armas. En Schlegel, la ironía supone otros horizontes teóricos: implica la concepción de lo infinito como objetivo al que debe llegarse y la inadecuación de todo pensamiento que mire lo Infinito, en cuanto que es siempre un pensamiento determinado. Ahora bien, la ironía se inserta en este contexto como *la actitud espiritual que tiende a superar y a disolver este "de-terminado" y, por lo tanto, siempre apunta más allá*. La ironía, pues, tiende a suscitar un sentimiento de contradicción incurable entre lo condicionado (finito) y lo incondicionado (infinito) y, al mismo tiempo, el deseo de eliminar dicha contradicción y de ahí el sentimiento de "imposibilidad y de la necesidad de la perfecta mediación". La "ironía" nos pone así siempre



Friedrich Schlegel (1772-1829), creador del círculo de los románticos y fundador de la revista *Athenaeum*. Para él, el arte es la síntesis de lo finito y lo infinito.

por encima de todo nuestro conocimiento, acción u obra. En conclusión: la nueva "ironía" se traduce en el sentido de la inadecuación respecto a la infinitud de todo acto o hecho del espíritu humano y en ella el elemento de lo "gracioso" y de lo "divertido" del *humour* (para decirlo con término inglés de uso corriente ahora), juega un papel decisivo.

Este concepto de "ironía" es casi el *pendant* (la variante) de tonalidad aparentemente clasicista, pero en realidad profundamente romántica, del serio sentimiento de la *Sehnsucht* (inquietud) descrito anteriormente.

El filósofo Nicolás Hartmann ha dado una caracterización muy eficaz de la misma: "Schlegel está profundamente compenetrado con la inefabilidad e incompresibilidad mística de todo lo que es último y auténtico objeto de pensamiento. Y así, lo gracioso (en el sentido del *humour*), con el que el pensamiento finalmente ironiza sobre sí mismo y se suprime, es precisamente la aceptación profundamente justa y grandiosa de la propia impotencia. Con esto se da indirectamente la rehabilitación de lo irracional limitado y expulsado del pensamiento. Se trata de un 'dar vueltas anunciador en los alrededores de aquello a lo que no se puede acercar', del salto del pensamiento en el vacío, que ciertamente no conducirá a un terreno firme, pero que lleva consigo una conciencia inmediata de este terreno firme, es decir, de lo que sólo es real, en la medida en que el pensamiento se abandona conscientemente a sí mismo. La forma de este 'abandono de sí' es la ironía, lo gracioso (*humour*) la risa de sí mismo".

2. El arte como síntesis de finito e infinito

De cuanto se ha dicho hasta ahora, resulta evidente que la superación del espíritu humano y su introducción, poco a poco, por encima de los límites y de

toda finitud, vale no sólo para la filosofía en sentido estricto sino también para la ética, el arte y todas las formas de la vida espiritual y constituye una verdadera clave romántica.

El arte, según Schlegel, es obra del genio creador, que, justamente como genio, *realiza una síntesis de lo finito y lo infinito.* El artista, el verdadero, es el que se anula en cuanto finito para poder ser vehículo de lo infinito y como tal, desarrolla entre los hombres una gran misión. Entendido así, es decir, como síntesis de finito e infinito, el arte adquiere un aspecto también religioso, porque religión es "toda relación del hombre con lo infinito" y toda religión es mística, porque es "vida en Dios".

Schlegel, finalmente, puso la esencia de la moralidad en la "individualidad" humana que se desarrolla. La máxima que mejor resume su pensamiento en la materia es la siguiente: "Piénsate como un ser finito educado para lo infinito, y entonces pensarás en un hombre".

En 1808, Schlegel se convirtió y adhirió al catolicismo. Era la salida clamorosa de una crisis religiosa, que afectó a casi todos los románticos, pero que él, a diferencia de otros, quiso y supo llevar a sus últimas consecuencias. |Textos 1|

III. Novalis: *del idealismo mágico al cristianismo como religión universal*

El sentido mágico de lo real → § 1

√ Tomando como punto de partida el idealismo fichtiano, Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772-1801) elabora la concepción del idealismo mágico que entrevé la magia verdadera en la actividad inconsciente productora de lo que genera el no-yo: la verdad reside en el sustrato mágico de lo real, es decir, en la fábula, el sueño y la poesía.

El valor universal del cristianismo → § 2

√ Luego, Novalis pasa del idealismo mágico a una visión cristiana, dando comienzo a una revaloración radical del Medioevo católico: aquí ve realizada la feliz unidad destruida por Lutero, considerado en cierto sentido como precursor del intelectualismo ilustrado. Sólo el mensaje cristiano sabe explicar el sentido de la muerte, y también el gran mensaje griego de serenidad y armonía es adaptado por el cristianismo.

1. El idealismo mágico: arte y filosofía como magia

Novalis (cuyo verdadero nombre era Friedrich von Hardenberg) nació en 1772 y murió, con apenas 29 años, en 1801, consumido por la tuberculosis. Fue consi-

derado la voz poética más pura del Romanticismo y al mismo tiempo era también pensador (si bien en este aspecto fue bastante inferior).

El pensamiento de Novalis, como se formula, sobre todo, en los *Fragmentos*, tiene como aspecto novedoso el llamado "idealismo mágico". Fichte, como se verá, opone el idealismo gnoseológico-metafísico al realismo. El realista hace del objeto el *prius* y busca derivar del mismo al sujeto; el idealista, en cambio, hace del Yo el *prius* y busca derivar del mismo al objeto. Análogamente, para Novalis, que acogió a Fichte, transformándolo según sus exigencias, el *realismo mágico* era el antiguo naturalismo ocultista, es decir, el que veía la magia principalmente en el objeto; el *idealismo mágico* es, en cambio, la nueva concepción que ve la verdadera magia en la actividad inconsciente productora del Yo que genera el no-yo. La nueva concepción idealista de la realidad es, pues, la verdadera concepción mágica, porque muestra cómo todo procede del espíritu y por consiguiente cómo el espíritu domina todo y es poder soberano absoluto. "Yo = no-yo: tesis suprema de toda ciencia": he ahí el principio que está en la base del "idealismo mágico".

Por lo tanto, se comprende la máxima que resume el significado de la novela *Los discípulos en Sais*: "Uno se sonrió al levantar el velo de la diosa de Sais . Y bien ¿Qué vio? Vio –maravilla de las maravillas– a sí mismo.

En la naturaleza y en la Divinidad, así como en el Yo, se encuentra la misma fuerza, el mismo espíritu.

La filosofía es magia, pero el arte lo es aún más. La poesía capta lo absoluto, mejor aún, es lo absoluto: "La poesía es lo real verdaderamente absoluto. Este es el núcleo de mi filosofía".

Con esta concepción se construye la novela (inconclusa) *Enrique de Ofterdingen*, en la cual sueño y realidad se confunden, igual que prosa y poesía. Se trata de una "novela formativa" o "pedagógica", cuyo protagonista se forma por las diversas experiencias y encuentros, y en la cual el sustrato mágico de lo real, la fábula, el sueño y la poesía, resultan ser la *verdad*.

Ya desde la primera página al protagonista le aparece en sueños la "flor azul" que se le escapa justamente cuando parece que está más próximo, y que es el símbolo de aquel "no sé qué" siempre anhelado y soñado y nunca alcanzado: la "flor azul" es la representación visual de la *Sehnsucht* romántica (la inquietud) que en esta novela alcanza expresiones paradigmáticas.

2. El cristianismo como religión universal

Sin embargo, Novalis pasó del idealismo mágico a una visión inspirada en el cristianismo y comenzó una valoración nueva radical del Medioevo católico (en el ensayo *Europa o la cristiandad*) en el que veía realizada la feliz unidad destruida por Lutero, considerado en cierto sentido precursor del reprobado, árido y estéril intelectualismo ilustrado. "Fueron bellos, espléndidos tiempos aquellos en los que Europa era una tierra cristiana", así comienza el ensayo, que tomó por sorpresa al mismo Schlegel y que estaba destinado a dar gran impulso a la revaloración romántica del Medioevo.

Él doblegó al cristianismo el mismo mensaje griego, al que, también, consideraba como un gran mensaje de serenidad y armonía. Sin embargo, dicha armonía, sin el mensaje cristiano, *el único que sabe explicar el sentido de la muerte*, no es suficiente. En uno de los *Himnos a la noche*, Novalis hace llegar de Élide un cantor (símbolo de sí mismo) a venerar el Cristo, venido al mundo: "Desde una lejana costa, nacido bajo el sereno cielo de la Élide, llegó a Palestina un cantor y ofreció todo su corazón al niñito maravilloso" a aquel que daba sentido nuevo a la muerte poniendo de manifiesto la "vida eterna".



Novalis (1772-1801) representó la voz lírica más pura del círculo reunido por los Schlegel alrededor de la revista *Athenaeum*. Con la espléndida imagen de la "flor azul inalcanzable" ha creado el símbolo de la romántica *Sehnsucht* (anhelo del Infinito).

La "noche" de los *Himnos* es un símbolo importante: es la antítesis de la mezquina "luz" del entendimiento ilustrado, que ilumina pequeñeces, mientras que la noche es Absoluta. (Se trata de una recuperación de la metáfora de la "noche" tan querida por los místicos). Y en estos *Himnos* la cruz de Cristo se levanta triunfalmente, *símbolo del triunfo sobre la muerte*: "Indestructible se levanta la cruz, estandarte triunfal de nuestra estirpe": símbolo triunfal porque es la única capaz de dar la ayuda adecuada en el dolor y en la angustia y porque, como ya se dijo, es la única que explica el sentido de la muerte. [Textos 2]

IV. Schleiermacher: *la interpretación de la religión, el relanzamiento de Platón y la hermenéutica*

Contribuciones de Schleiermacher → § 1

√ Schleiermacher (1768-1834) es recordado sobre todo por:

a) Su interpretación romántica de la religión.

b) El gran relanzamiento de Platón.

c) Algunas ideas precursoras en el campo de la hermenéutica.

La religión como intuición de lo Infinito → § 2

√ a) La religión es una relación del hombre con la Totalidad, es intuición y sentimiento de lo Infinito. La religión aspira a intuir el universo, tiende a ver en el hombre, y en todas las otras cosas finitas, lo Infinito, la imagen, la impronta, la expresión de lo Infinito: la acción de lo Infinito en el hombre es pues la intuición, y la respuesta del sujeto es el sentimiento de total dependencia en relación con lo Infinito.

El regreso a Platón → § 3

√ b) Importancia histórica tiene la traducción de Platón que Schleiermacher proyectó en un primer momento con Schlegel y que luego terminó solo. La necesidad de volver a Platón se había sentido por los románticos, en especial, luego de la publicación de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y el influjo de la traducción de los *Diálogos de Platón*, hecha por Schleiermacher, fue inmenso, tanto, que fueron impuestos como uno de los puntos indispensables de referencia.

La hermenéutica filosófica → § 4

√ c) Finalmente, Schleiermacher fue el precursor de la hermenéutica filosófica contemporánea, en cuanto con él la hermenéutica, de simple técnica de comprensión e interpretación de diversos tipos de escritos, comienza a ser entendimiento de la estructura interpretativa que caracteriza a la capacidad de conocer en cuanto tal: es necesario captar el todo para entender la parte, y en general, es necesario que el sujeto interpretado y el sujeto que interpreta pertenezcan a un mismo horizonte "circular".

1. Importancia de Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher nació en Breslavia en 1768. En Berlín, conoció a F. Schlegel en 1797, y se unió al círculo de los románticos, como colaborador de la revista *Athenaeum*. Enseñó sucesivamente en Halle y de 1810 en adelante, en la Universidad de Berlín. Las obras que le dieron mayor notorie-

dad fueron: *Discursos sobre la religión* (1799) y *Monólogos* (1800). En 1822 publicó la *Doctrina de la fe*, que tiene importancia, sobre todo, en relación con la teología dogmática protestante. Entre 1804 y 1828 tradujo los *Diálogos de Platón* (con introducción y notas). Sus lecciones sobre *Dialéctica*, *Ética* y *estética*, y otros temas fueron publicadas póstumamente; entre los diversos tópicos tiene especial relevancia la *Hermenéutica*, de la que aparece como precursor.

Schleiermacher es recordado, fundamentalmente, por tres razones:

1) Por su interpretación romántica de la religión.
2) Por el gran relanzamiento de Platón.
3) Por algunas ideas precursoras expuestas en su *Hermenéutica*.

2 La interpretación romántica de la religión

La religión es una relación del hombre con la Totalidad (con la Plenitud). De igual forma, *también* la metafísica y la moral se relacionan con la Totalidad y la Plenitud. Este hecho, según Schleiermacher, ha sido fuente de grandes equívocos que han introducido en la religión numerosas ideas filosóficas y morales. Pero la metafísica se refiere al *pensamiento* que se relaciona con la Totalidad; la ética mira al actuar en relación con la Totalidad (cada acción vista como "deber" deducido de la naturaleza del hombre con relación al universo). La religión, en cambio, no es ni pensamiento ni actividad moral. ¿Qué es entonces? Es *más bien intuición y sentimiento de lo Infinito* y tiene como tal una fisonomía bien precisa que la distingue tanto de la metafísica como de la ética.

He aquí las palabras exactas de Schleiermacher: "La religión no aspira a conocer y a explicar el universo en su naturaleza, como lo hace la metafísica; no anhela continuar su desarrollo y a perfeccionarlo por la libertad y la divina voluntad del hombre, como lo hace la moral. Su esencia no es ni el pensamiento ni la acción *sino la intuición y el sentimiento. Ella aspira a intuir el universo*; desea mirarlo plenamente en sus manifestaciones y en sus acciones originales; desea hacerse penetrar y llenar de sus influjos inmediatos con pasividad infantil. Se opone, pues, a ambas en todo lo que constituye su esencia y en todo lo que caracteriza sus efectos. Aquéllas no ven en el universo sino al hombre como centro de toda relación, como condición de cada ser y causa de todo devenir; *ésta, en cambio, tiende a ver en el hombre, no menos que en todas las otras cosas particulares y finitas, lo Infinito, la imagen, la impronta, la expresión de lo Infinito*".

Y aún más: "La intuición del universo [...] es la piedra angular de todo mi discurso, es la fórmula más universal y más alta de la religión, mediante la cual pueden ustedes descubrir cada una de sus partes y pueden determinar su esencia y sus límites de manera más exacta. *Cada intuición procede de un influjo del objeto intuido sobre el sujeto que intuye*, de una acción original e independiente del primero, *que es acogida, comprendida y concebida por el segundo*, conforme con su naturaleza".

La acción de lo Infinito sobre el hombre es, pues, la intuición; el sentimiento es la respuesta del sujeto; es el estado de ánimo o sea la reacción de la conciencia. Este sentimiento que acompaña a la intuición de lo Infinito es sentimiento de *total dependencia* del sujeto en relación con lo Infinito. El sentimiento religioso es, por lo tanto, aquel de "total dependencia" del hombre (finito) de la Totalidad (Infinito).

Esta idea vale para *todas* las formas de religión. Pero con el paso de los años, también Schleiermacher terminó por privilegiar al cristianismo. Cristo le pareció cada vez más como el Mediador y el Redentor; y, por consiguiente, terminó por tomar a su ojos los caracteres divinos que le había negado en un primer momento.

3. El gran relanzamiento de Platón

La gran traducción de Platón que Schleiermacher proyectó, en un primer momento, junto con Schlegel, pero que luego debió terminar solo, o porque Schlegel estaba filológicamente menos preparado o porque era muy dispersivo, tuvo una gran importancia histórica.

Los románticos sintieron la necesidad de volver a Platón, especialmente después de la publicación de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte.

Esto escribía explícitamente Schlegel y lo corroboraba Schleiermacher en una carta a su editor: "Tengo siempre en mí una secreta tendencia a la crítica; es un ejercicio muy útil para mí mismo, conducida con discreción, y creo también, con esto, hacer algo bueno y, aquí y allá, haber podido hacer de mediador entre las partes en conflicto; así como muchas cosas en mi "Platón" *desarrollarán una función de mediación entre las viejas y las nuevas concepciones de la filosofía*".

Él intentó hacer la "mediación" principalmente en la *Dialéctica*, en donde Platón hace contrapeso al racionalismo extremo de los sistemas idealistas. Pero la *Dialéctica* fue publicada póstumamente y no influyó en sus contemporáneos,

mientras que la traducción de los diálogos platónicos sí la tuvo; éstos, gracias a Schleiermacher, se impusieron como uno de los puntos indispensables de referencia (piénsese que aún hoy la traducción alemana de Schleiermacher continúa siendo reimpresa y repropuesta).

4. Orígenes de la hermenéutica filosófica

En fin, el nacimiento de la hermenéutica filosófica contemporánea reveló a Schleiermacher como un verdadero precursor de esta ciencia. Con él la hermenéutica, además de una simple técnica de comprensión e interpretación de diversos tipos de escritos (por ejemplo, la Sagrada Escritura y sus significados), comienza a ser *comprensión en general de la estructura interpretativa que caracteriza la capacidad de conocer en cuanto tal*. Es necesario comprender el todo para comprender la parte y el elemento, y en general, es necesario que texto y objeto interpretado y sujeto que interpreta *pertenezcan a un mismo horizonte de modo, por decirlo así, circular*.

G. Vattimo, que ha examinado con agudeza este punto, escribe así: "[...] Schleiermacher es el primero en teorizar con cierta claridad lo que las teorías modernas llamarán "círculo hermenéutico". El fondo del problema para el círculo hermenéutico es el asunto tanto de la *totalidad del objeto* que ha de interpretarse, como, de manera más amplia, el de la *totalidad mayor* a la que, de un modo que ha



Friedrich Schleiermacher (1768-1834) creador del concepto romántico de religión como sentimiento de radical dependencia de la Totalidad. A la derecha, la portada de un libro que reúne sus obras postumas de temática filosófica



Friedrich Schleiermacher's

literarischer Nachlaß.

Zur Philosophie.

de determinarse y que constituye precisamente el asunto del mayor interés filosófico, *el objeto y el sujeto de la operación interpretativa pertenecen*. Dicho círculo aparece definido en Schleiermacher en sus dos dimensiones fundamentales ([*a*] el necesario preconocimiento de la totalidad de la obra que se debe interpretar; ([*b*] la necesaria pertenencia de, tanto la obra como el intérprete, a un ámbito mayor), aunque centra más su atención en la primera dimensión".

La forma como se ha desarrollado hoy el segundo punto y el modo como la estructura hermenéutica ha llegado a ser interpretación de toda la experiencia humana, se verá más adelante con mayor amplitud. [Textos 3]

V. Hölderlin: y la divinización de la naturaleza

Los temas románticos de la poesía de Hölderlin → § 1

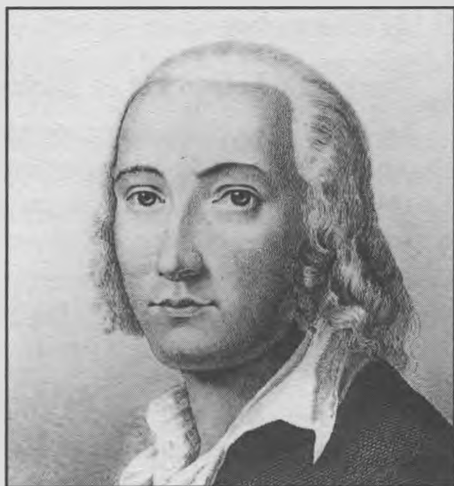
√ Los temas típicamente románticos que resuenan en la poesía de Hölderlin (1770-1843), considerado uno de los más grandes poetas alemanes, son el gusto por la cultura griega, el primado espiritual de la belleza y de la poesía como las únicas capaces de captar lo Infinito-Uno, el fuerte sentimiento de pertenencia al "Todo" y la divinización de la Naturaleza, entendida como origen de todo (dioses y hombres).

1. Un poeta típicamente "romántico"

Friedrich Hölderlin (1770-1843) fue amigo de Schelling y de Hegel en Jena, pero no se unió al grupo de los románticos de Schlegel. Sin embargo, su poesía, como ya se ha aludido, trae los rasgos típicos del Romanticismo. Vivió separado de todos, víctima de un destino trágico de locura que se manifestó, en un primer momento, bajo la forma de graves crisis, y luego se hizo un estado permanente a partir de 1806, es decir, casi la mitad de su vida. Luego de largas incertidumbres e incomprensiones, Hölderlin es hoy considerado uno de los mayores poetas alemanes. Papel determinante en esta revaloración lo tuvo el filósofo Heidegger que proporcionó agudas interpretaciones de la poesía de Hölderlin.

El gusto por la cultura griega, el primado espiritual de la belleza y de la poesía como las únicas capaces de captar lo Infinito-Uno, el fuerte sentimiento de pertenencia al Todo, la divinización de la naturaleza entendida como origen de todo (dioses y hombres): estos son los temas típicamente románticos que resuenan en Hölderlin. Él retomó, incluso, algunos temas ligados al cristianismo (véanse los

himnos cristológicos: *Pan y vino*, *El único*, *Patmos*), pero realizó una extraña mezcla al concebir la venerada figura de Cristo como un dios al modo de los dioses de Grecia y al considerarse a sí mismo como nuevo profeta (casi un nuevo Juan destinado a un nuevo Apocalipsis).



Friedrich Hölderlin (1770-1843) expresó de manera encomiable temáticas y escritos románticos.

Hiperión o el eremita en Grecia (cuyo primer esbozo se remonta a 1792 y su composición definitiva al 1797-1799) es la novela más interesante aquí. Se trata de una especie de "novela formativa", concebida en estilo epistolar, en la cual el personaje "se forma" por su "andar por el mundo" (la romántica *Wanderung*) y por una serie de experiencias dramáticas. Hiperión es un griego del siglo XVIII que quiere luchar por la independencia de su patria de los Turcos y por hacer renacer la antigua Grecia, pero se da cuenta de que los griegos de su época son muy distintos de los antiguos. A esta amarga desilusión se añade la muerte de su amada Diotima, luego se refugia en Alemania, en donde encuentra total incomprensión. Sólo encuentra paz cuando se refugia en el seno de la divina Naturaleza. Y justamente de esta concepción de la Naturaleza partirá Schelling para superar a Fichte.

VI. *Schiller*: *La concepción del "alma bella" y de la educación estética*

√ El motivo inspirador de Friedrich Schiller (1759-1805), el gran poeta y dramaturgo, consiste en el amor por la libertad en todas sus formas esenciales y la más alta escuela de libertad es la belleza por medio de la función armonizadora que ella ejerce.

Belleza y libertad → § 2

√ Ahora bien, quien logra cumplir el deber con naturaleza espontánea, precisamente estimulada por la belleza, es el "alma bella", es decir, el alma dotada de la gracia que armoniza el instinto y la ley moral. Para hacer en verdad racional al hombre es, pues, esencial la educación estética que es una enseñanza para la libertad mediante la libertad.

La esencia de la poesía "sentimental" → § 3

1. Vida y obra

Friedrich Schiller nació en Marbach en 1759 y murió en 1805.

En su vida se distinguen tres períodos bien definidos. En el primero, él fue uno de los *Stürmer* de mayor relieve (como lo prueban sus dramas *Los bandidos, La conjura de Fieschi en Génova, Intriga y amor, Don Carlos*). A partir de 1787 se dedicó a serios estudios de filosofía (leyendo a fondo a Kant) y de historia por casi un decenio (estudios que le merecieron una cátedra de historia en Jena). En la última fase, vuelve al teatro con la trilogía de *Wallenstein* (terminada en 1799) con *María Estuardo* (1800), *Guillermo Tell* (1804). A la historia de la filosofía le interesan, sobre todo, los escritos del período intermedio, especialmente, *Sobre la gracia y la dignidad* (1793), *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1793-1795) y *Poesía ingenua y poesía sentimental* (1795-1796).

2. La belleza como escuela de libertad

La clave espiritual de Schiller está en su amor por la libertad en todas sus formas esenciales, es decir, la libertad política, social y moral. La revolución francesa y sus resultados lo convencieron de que el hombre no estaba aún preparado para la libertad y que la verdadera libertad es la que reside en la conciencia. Pero ¿cómo se llega a la libertad? Schiller no duda del hecho de que la más alta escuela de libertad es la *belleza* por la función armonizadora que realiza: "A la libertad se llega sólo a través de la belleza"; tal es el credo schilleriano.

En el escrito *Sobre la gracia y la dignidad*, Schiller crea la célebre figura del "alma bella" (*die schöne Seele*) destinada a obtener gran éxito en la edad romántica. El "alma bella" es la que, superando la antítesis kantiana entre *inclinación sensible* y *deber moral* logra realizar el deber con *naturaleza espontánea* estimulada justamente por la belleza. El "alma bella" es, por consiguiente, el alma dotada de la "gracia" que armoniza "instinto" y "ley moral".

En las *Cartas sobre la educación estética* Schiller determina que en el hombre hay dos instintos fundamentales: uno "material" y otro "para la forma"; el primero está vinculado con el ser sensible del hombre y por lo mismo ligado a la materialidad y a la temporalidad; el segundo está unido con la racionalidad del hombre. La armonía de la antítesis de los dos instintos no debe provenir del sacrificio del primero en pro del segundo, porque entonces se tendría una forma sin realidad; sino armonizándolos, por lo que él llama "el instinto del juego (recuérdese

el "libre juego" de las facultades de Kant) que sirve de mediación entre realidad y forma, contingencia y necesidad. Este libre juego de las facultades es la libertad. Schiller llama también al primer instinto "vida", al segundo "forma" y al libre juego "forma viviente": ésta es la belleza. Para que el hombre sea verdaderamente racional es necesario que se haga "estético". La educación estética es una *educación para la libertad por medio de la belleza* (ya que belleza es libertad).

3. Poesía ingenua y poesía sentimental

En el tercer ensayo importante *Poesía ingenua y poesía sentimental* Schiller ilustra las siguientes tesis. La poesía antigua era ingenua porque el hombre antiguo actuaba como unidad armónica y natural y "sentía naturalmente": el poeta antiguo *era*, en síntesis, él mismo naturaleza y por consiguiente expresión inmediata de la naturaleza. El poeta "sentimental" en cambio, que es el poeta moderno, no es sino que *siente* la naturaleza o mejor aún *refleja* su sentir y en esto se fundamenta la conmoción poética. "El objeto –escribe Schiller– es referido aquí a una idea y sólo en esta referencia está su fuerza poética. El poeta sentimental se enfren-



Friedrich Schiller (1759-1805), poeta y pensador de recio temple moral. Buscó una fusión entre ética y estética al crear el ideal romántico del "alma bella".
A la derecha: Caspar David Friedrich, *Los acantilados de creta en Rugen* (Winterthur, Fundación Reinhart), una obra que evoca el estilo romántico



ta entonces siempre a dos representaciones y sentimientos en lucha, a la realidad como límite y a su idea como infinito y el sentimiento mixto que esto suscita dará siempre fe de esta doble fuente".

Las influencias románticas son aquí más que evidentes. El mismo Goethe, como todos los modernos, según este análisis, contra las intenciones de Schiller y las apariencias externas, no podía ser sino un poeta "sentimental". El canon de la belleza clásica no podía realizarse ya en la dimensión de la naturaleza *inmediatamente* sino que sólo podía ser "buscado" por un itinerario *mediato*, es decir, como romántico ideal.

VII. *Goethe, sus relaciones con el Romanticismo y la concepción de la naturaleza*

√ Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), el mayor poeta alemán, fue el principal de los *Stürmer*, pero a partir de 1775 quiso proponer de nuevo los cánones clásicos de la belleza. Condenó a los románticos, pero lo hizo teniendo presente no el espíritu del movimiento sino los excesos del fenómeno romántico.

Posición crítica frente a los románticos → § 1

√ Es importante su concepto de naturaleza, entendida como especie de organicismo llevado a las últimas consecuencias: toda la naturaleza está viva, hasta en los mínimos particulares, la totalidad de los fenómenos es producción orgánica de la "forma interior" y las diversas formaciones naturales derivan de una polaridad de fuerzas (contracción y expansión), según un crecimiento y una elevación progresivos.

El concepto de naturaleza → § 2

√ Dos personajes de Goethe tuvieron el privilegio de ser elevados a la categoría de símbolos: Wilhelm Meister, protagonista del más bello ejemplo de "novela formativa", es decir, de desarrollo espiritual, y Fausto, que ha llegado a ser un personaje eterno, cuya clave interpretativa consiste en el encuentro entre su tensión incesante y el amor divino que viene en su ayuda.

La importancia de Wilhelm Meister y de Fausto → § 3-4

1. Las relaciones con el "Sturm und Drang"

Johann Wolfang von Goethe (1749-1832) es el mayor poeta alemán. Resume en su obra toda una época, con sus angustias y sus aspiraciones. A diferencia de

Schiller no dedicó obras específicas a la filosofía, incluso, prefirió mantener una cierta distancia frente a los filósofos profesionales. Pero sus escritos contienen numerosas ideas filosóficas y algunas de sus obras llegaron a ser verdaderos símbolos para los románticos y por eso debemos tratarlo así sea brevemente.

El primer Goethe, como ya se dijo, fue uno de los *Stürmer*, incluso el principal de ellos (a este período se remontan obras famosas como *Götz von Berlichingen*, *Prometeo*, *Los sufrimientos del joven Werther*, el primer *Fausto* y el primer *Wilhelm Meister*). Es verdad que buscó con diligencia minimizar la importancia del movimiento y del papel que él desempeñaba en el mismo; sin embargo, confiesa que contribuyó con éste. En realidad, le pesaban el desorden ligado al movimiento y al fenómeno de morbosa imitación al que había dado lugar el *Werther*, incluso, a los hábitos de vida.

El Goethe del período siguiente quiso, en cambio, ser clásico y propuso de nuevo los cánones clásicos de la belleza. Decía que quien quiera hacer algo grande debe ser, como los griegos, capaz de elevar la naturaleza real a nivel del espíritu.

En realidad el clasicismo de Goethe no es sino fruto de la anarquía del *Sturm und Drang* muy rígida por la forma y por un nuevo sentido del "límite" y, en realidad, es Romanticismo.

Si Goethe condenó a los románticos, condenó no el espíritu del movimiento (porque en él vivía parte de dicho espíritu) sino los excesos del fenómeno romántico.

2. Naturaleza, Dios y arte

En cuanto a la temática específica, debe recordarse, en primer lugar, la concepción goethiana de la naturaleza, que es una especie de organicismo llevado a las últimas consecuencias. Toda la naturaleza está viva, hasta en los más mínimos detalles. La totalidad de los fenómenos es vista como producción orgánica de la "forma interior". Una polaridad de fuerzas (contracción y expansión) da lugar a las diversas formaciones naturales que indican un crecimiento y producen una elevación progresiva.

Su concepción de Dios es primordialmente panteísta pero sin rigideces dogmáticas. Él dijo que era "politeísta" como poeta, y "panteísta" como científico: pero añadió que tenía espacio, por las exigencias de su persona moral, también para un Dios personal.



Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) fue el mayor representante de la época romántica, por su poesía, su estilo de vida y su pensamiento. También tuvo un influjo extraordinario en la política cultural de aquel entonces. Este hermoso retrato, *Goethe en la campiña romana*, obra de Johann Heinrich Wilhelm Tischbein, del año 1787, se conserva en el Städelsches Kunstinstitut de Francfort del Meno

El "genio", para Goethe, es "naturaleza que crea" y el arte es actividad creadora y creación como la naturaleza, incluso, por encima de la naturaleza.

3. "Wilhelm Meister" como novela de formación espiritual

Dos de sus obras conocieron el privilegio de ser elevadas al nivel de símbolos: *Wilhelm Meister* y *Fausto* sobre todo.

El primero es el mejor ejemplo de "novela formativa" o de desarrollo espiritual. Mediante una serie emblemática de experiencias artísticas, Wilhelm se encuentra, finalmente, a sí mismo, realizándose mediante una actividad práctica, es decir, insertándose en la sociedad de manera activa. Las experiencias de arte no

fueron para Wilhelm solamente erróneas, sino que le proporcionaron un fortalecimiento de sus energías propias de la actividad de la última fase (la novela refleja evidentemente, en gran medida, a Goethe mismo, que de *Stürmer* disidente pasó al servicio del gobierno de Weimar).

Schlegel juzgó la novela como algo similar a la Revolución francesa, es decir, expresión de una *tendencia del siglo*.

L. Mittner la define así: "[...] la novela [...] ha de entenderse como un intento de realizar en el plano artístico lo que es irrealizable en el plano real económico-político; ella es, como *Fausto*, un verdadero o propio Uno-Todo, un Uno diverso en sí mismo porque abraza varios mundos sociales y éticos bien cerrados sobre sí mismos y que, sin embargo, están ideal y realmente ligados entre sí, al menos en el sentido que del más pequeño de esos mundos se desarrollan mundos cada vez más grandes, que finalmente deben abarcar toda la realidad cultural y social de la era goethiana".

Hegel hará algo parecido en el plano más alto de la filosofía en su *Fenomenología del espíritu* que, como se verá, narra las experiencias de la conciencia misma, que mediante las vicisitudes morales y espirituales de la historia universal llega a la Autoconciencia y al Saber absoluto.

4. El significado de Fausto

Más duradera ha sido la celebridad de *Fausto*, que, mejor dicho, se ha convertido en personaje inmortal (un poseído para siempre, para decirlo con los griegos). Pero, sobre Fausto se ha dicho más de lo debido. Hegel se inspirará en él para algunos pasajes de su *Fenomenología*. Algunos verán reflejada proféticamente en él la conciencia del hombre moderno. En el *Streben* de Fausto, es decir, en la tendencia hacia algo más allá siempre, es bastante fácil captar el demonio del activismo que devora al hombre contemporáneo. Pero Goethe nos sorprende al darnos *su* interpretación de los dos versos clave de su poema, puestos en la boca de los ángeles del cielo:

"A quien se fatiga en un anhelo perenne
a ese podemos salvarlo".

En una carta del 6 de junio de 1831 a Eckermann, Goethe escribe: "En estos versos está contenida la clave de la salvación de Fausto". Y el secreto está, según



Retrato de Goethe en la madurez, elaborado en 1824 por Carl Vogel von Vogelstein, diseñador y pintor alemán, famoso por sus más de 700 retratos

Goethe, en el encuentro entre el anhelar incesante de Fausto, por un lado, y el amor divino, por otro: "En Fausto mismo (hay) una actividad cada vez más elevada y más fina hasta el final y de lo alto (está) el amor eterno que viene en su ayuda". Goethe termina revelando expresamente: "Esto está en perfecta armonía con nuestra representación religiosa, según la cual, no llegamos a ser felices por nuestras propias fuerzas sino por la gracia divina que sobreviene".

Estas son palabras que restituyen al personaje su dimensión romántica.

F. SCHLEGEL

1. HACIA UNA NUEVA MITOLOGÍA

F. Schlegel esperó que la humanidad pudiera retornar a la fuente de todo saber: la poesía. Un proceso general de "rejuvenecimiento" sería pues el tiempo, "fuerza adivinadora": el pensamiento del hombre, "gloria de belleza, luz y amor"; la realidad de los fenómenos, "edad de oro" del espíritu de quien, por todas partes, verá brotar la fuente de la verdad y del ser.

Y este suave reflejo de la divinidad en el hombre, ¿no es el alma propiamente dicha, la llama del entusiasmo de toda poesía? Ni la sola representación de hombres, de pasiones y de acciones la hacen, como tampoco las formas artificiales, incluso si los antiguos elementos mezclais millones de veces y los hacéis chocar los unos contra los otros. Esto es sólo el cuerpo exterior visible, y si el alma está apagada, será sólo el cadáver de la poesía. Pero, cuando aquella llama del entusiasmo brilla en obras, una nueva apariencia está ante nosotros, viviente y en bella gloria de luz y de amor

¿Y qué es toda bella mitología, sino una expresión jeroglífica de la naturaleza circundante en esta transfiguración de fantasía y amor?

Un gran privilegio tiene la mitología. Lo que de otro modo huye eternamente a la conciencia, aquí es posible contemplarlo de manera sensible-espiritual, y fijarlo como el alma en el cuerpo que la envuelve y por el que ella aparece a nuestros ojos, habla a nuestros oídos.

Éste es el punto propiamente dicho: que, en vista de lo más elevado, no nos dejemos llevar enteramente sólo por nuestro sentimiento. Ciertamente, si se está seco, entonces nada brotará en ninguna parte; ésta es una verdad conocida, contra la que yo no tengo la más mínima intención de oponerme. Pero, debemos sobre todo conectar con lo que tiene forma y desarrollar, iluminar y alimentar lo más elevado, o, en una palabra, formar por el contacto de lo homogéneo, de lo semejante o, a igual valor, de lo contrario. Lo más elevado no es susceptible, sin embargo, realmente de ninguna formación (*Bildung*) premeditada; así que abandonemos toda pretensión de cualquier libre arte de ideas (*Ideenkunst*) que sólo sería un nombre vacío.

La mitología es una tal obra de arte de la naturaleza. En su tejido se da forma realmente a lo más elevado; todo es relación y metamorfosis, informado y transformado, y este informar y transformar serían su propio recorrido, su vida íntima, su método, si puedo decirlo así.

Aquí encuentro una gran semejanza con aquel gran ingenio (*Witz*) de la poesía romántica, que se muestra no en ocurrencias singulares, sino en la construcción del conjunto [...]. Este desorden artísticamente ordenado, esta fascinante simetría de contradicciones, esta maravillosa eterna alternancia de entusiasmo e ironía, que vive ella misma en las más pequeñas partículas del todo, me parecen ser ya una indirecta mitología [...].

Y así, ¡por la luz y la vida!, no nos demoremos más, sino aceleremos, cada uno según su sentir, el gran desarrollo al que estamos llamados. Sed dignos de la grandeza de la época, y la niebla caerá de vuestros ojos; se hará claro ante vuestros ojos. Todo pensamiento es un adivinar, pero el hombre comienza apenas a hacerse consciente de su fuerza adivinatoria. Qué desmedidos crecimientos experimentará todavía; y ya ahora. Creo que quien comprende la época, es decir aquel gran proceso universal de renovación, aquellos principios de eterna revolución, debería poder conseguir captar los polos de la humanidad, saber y reconocer la actuación de los primeros hombres, como el carácter de la edad de oro que todavía vendrá. Entonces la charla cesaría, y el hombre se daría cuenta de lo que es, y entendería la tierra y el sol.

Tomado de: SCHLEGEL, F. *Poesía y filosofía.*
Alianza, Madrid, 1994, pp. 122-126.

NOVALIS

2. CRISTIANDAD O EUROPA

El ensayo Europa o la cristiandad (1799), *a pesar de su brevedad, es un texto muy denso y complejo, pues es simultáneamente ensayo histórico, estudio filosófico y obra de poesía.*

En la historia, según Novalis, *se da una relación particular entre pasado y futuro: el pasado contiene en sí los gérmenes de lo que sólo se realizará en el futuro y por eso lo prefigura. Saber encontrar en los acontecimientos pasados esas prefiguraciones de acontecimientos futuros, saber captar la existencia de analogías profundas entre acontecimientos distantes entre sí, yendo más allá de las apariencias, significa leer la historia de modo profético y manifestar su íntimo progreso hacia la libertad y la perfección: esto es todo lo que debe hacer el historiador, llamado no a registrar objetivamente los hechos sino a interpretarlos, a ponerlos en relación entre sí, a hacer aparecer su significado profundo. En esta lectura "con profundidad" de los hechos de*

la historia, el historiador está asistido por el "sentido sagrado" que está en el corazón humano. Gracias al sentido sagrado es posible un conocimiento más profundo del mundo terreno que permite descubrir el aspecto moral del universo que como un filón se abre camino por el mundo de las cosas visibles y nos revela su orden interno, el sentido oculto. Revelar el sentido oculto de los acontecimientos es lo que Novalis *hace en este ensayo.*

Europa o la cristiandad *recorre a grandes pasos la historia del* Medioevo *hasta el final del siglo* XVIII *y caracteriza los períodos históricos con base en la presencia o ausencia del sentido sagrado.* El *ensayo se abre con una mirada a los tiempos míticos del* Medioevo, *transformado casi en una "edad de oro", en donde el sentido sagrado florecía de modo espontáneo e inconsciente para pasar luego al período de la* Reforma *protestante en el que es fuerte el contraste entre sentido sagrado y racionalidad, entre fe y conocimiento. Con la* Contrarreforma *parece volver un período de renacimiento del sentido sagrado, pero en la epoca de las luces y de la* Revolución *francesa es oscurecido en favor de las facultades racionales.* Novalis *capta sin embargo, al final del* 1700 *los signos de una época nueva que está por nacer y que justamente en* Alemania *son particularmente visibles.* Las *últimas páginas del ensayo, extraordinarias por la sugerencia visionaria que las anima, trazan el perfil de una nueva edad de oro en donde el sentido sagrado llegará a su realización plena o consciente.*

Los fragmentos que aquí se proponen presentan la interpretación que Novalis *hace de la* Ilustración *y de la época nueva que él ve acercarse.*

El *primer pasaje traza los orígenes de la* Ilustración (La oposición entre el sentido sagrado y la razón).

El *segundo ilustra sus características, los límites y las contradicciones* (La Ilustración).

Novalis *abandona luego la* Ilustración *para seguir los trazados de una época nueva que está por nacer (tercer pasaje:* El renacimiento del sentido sagrado en Alemania: los signos de una nueva época).

Puesto en la perspectiva de esta nueva época, Novalis *vuelve finalmente la mirada hacia atrás para intentar comprender, más allá de los límites y de los defectos de la* Ilustración, *su función histórica, ofreciendo un ejemplo de la lectura profunda de los hechos históricos ya mencionados (cuarto pasaje:* La necesidad de la Ilustración para el progreso de la historia).

2.1 La oposición entre el sentido sagrado y la razón

La reforma había sido un signo de los tiempos. Fue importante para toda Europa, aunque sólo identificada con una Alemania realmente libre había estallado públicamente. Las mentes valiosas de todas las naciones secretamente se habían vuelto mayores de edad, y se apoyaron en un sentido engañoso de su oficio, tanto más osado, contra la religión prescrita. Por instinto, el erudito es enemigo del clero a la manera antigua; el sacerdocio y el profesorado deben entablar guerras de exterminio cuando están separados, pues luchan por el mismo lugar. Esta separación se fue evidenciando cada vez más; los eruditos ganaron terreno, conforme se acercaba la historia de la humanidad europea al período de la erudición triunfante, y ciencia y fe se colocaron en posiciones irreductibles. En la fe se buscó la causa del estancamiento universal, y se esperó salir de éste por medio del saber penetrante. En todas partes, el sentido sagrado sufrió distintas persecuciones a causa de su forma anterior, de su temprana personalidad. Al resultado de la forma moderna de pensar se le llamó filosofía, e incluyó todo lo que era contrario a lo antiguo, así como resultó estimable cada ocurrencia contra la religión. Lo que en principio era odio personal hacia la fe católica se volvió paulatinamente odio a la Biblia, al credo cristiano y finalmente a la religión en general. Más aún, el odio a la religión se extendió, por una tendencia natural y lógica, a todos los objetos del entusiasmo: difamó imaginación y sentimiento, moral y amor al arte, futuro y pasado; el hombre obtuvo, cuando mucho, el lugar más alto entre los seres *naturales*; se hizo de la música infinitamente creadora de las esferas el traqueteo monótono de un molino monstruoso, movido por la corriente de la casualidad, a la deriva, un molino en sí, sin maestro de obras ni molinero, y en realidad un verdadero *perpetuum mobile*, un molino moliéndose a sí mismo

2.2 La Ilustración

Un entusiasmo le fue dejado generosamente al desdichado género humano y como piedra de toque de la más alta formación se volvió indispensable para cada uno de sus accionistas –el entusiasmo por esta filosofía magnífica, grandiosa y en especial por sus sacerdotes y sus mistagogos. Francia estaba muy contenta de convertirse en cuna y sede de esta nueva creencia, adherida a una alta sabiduría. A pesar de que la poesía estaba desacreditada en esta nueva iglesia, hubo sin embargo algunos poetas que utilizaron para sus propios fines el efecto causado por la luz y el ornamento antiguos, corriendo, sin embargo, el riesgo de hacer arder el nuevo sistema universal con el viejo fuego. Pero, fie-

les más sagaces supieron echar de inmediato agua fría sobre los escuchas que se habían inflamado. Estos fieles estuvieron intensamente ocupados en depurar la naturaleza, la tierra, las almas humanas y las ciencias, de toda poesía, en destruir cada indicio de lo sagrado, en desanimar con sarcasmos la memoria de todo suceso y hombres sublimes y en desnudar al mundo de todo ornamento colorido. La luz se les volvió amada por su obediencia matemática y su libertad. Se alegraban de que se dejara despedazar, antes que jugar con colores, y por ella llamaron a su gran negocio, por ella, Ilustración. En Alemania, explotaron más sólidamente este negocio: se reformó la educación, se intentó dar a la religión un sentido novedosamente más razonable, más vulgar, mientras le extirpaban minuciosamente todo lo milagroso y arcano; toda erudición fue movilizada para cortarle la retirada hacia la historia, mientras se esforzaban en transformar a esta última en un cuadro de familia y de costumbres doméstico y burgués.

Dios fue convertido en un espectador ocioso del conmovedor gran teatro presentado por los científicos; al final, debía admirar y agasajar solemnemente a poetas y actores. El pueblo llano fue convenientemente ilustrado con predilección, y preparado para ese culto entusiasmo, y así surgió un nuevo gremio europeo: los filántropos e ilustrados. Lástima que la naturaleza haya seguido siendo tan milagrosa y misteriosa, tan poética e infinita; todos los esfuerzos por modernizarla no pasaron de simple obstinación. Si en alguna parte se asomaba una antigua superstición de un mundo superior, inmediatamente sonaba la alarma por todos lados y, de ser posible, con sátira y filosofía se apagaba la chispa peligrosa hasta reducirla a cenizas, aun cuando la "tolerancia" era consigna de los ilustrados y sinónimo de filosofía, sobre todo en Francia.

Esta historia de la incredulidad moderna es extremadamente peculiar, y la clave de todos los fenómenos monstruosos de los nuevos tiempos. Empieza apenas en este siglo, particularmente en la segunda mitad, y llega en poco tiempo a una grandeza y a una diversidad incalculables; una segunda Reforma, más vasta y substancial, fue inevitable, y primero debió alcanzar la tierra que estuviera más modernizada y más largamente hubiera quedado en estado asténico por falta de libertad. Muy pronto el fuego sobrenatural se hubiera avivado y hecho fracasar los astutos planes de la Ilustración, si no los hubieran beneficiado el ascendiente y la opresión mundanos. Pero en el momento en que estalló la discordia entre los eruditos y los gobiernos, entre los enemigos de la religión y la unanimidad de sus fieles, ésta debió intervenir nuevamente como guía y conciliadora, y esta intervención debe ahora ser reconocida y pregonada por cada amigo de la religión, aun cuando no sea lo suficientemente evidente. Que el tiempo de la resurrección ha llegado, y precisamente los acontecimientos que parecían ordenados contra su vivificación y que se volvieron para consumar su decadencia, se han convertido en los signos propicios de su regeneración, esto no puede en absoluto ser supedita-

do al criterio histórico. La verdadera anarquía es el elemento regenerador de la religión. De la destrucción de todo lo positivo, levanta su cabeza gloriosa como una nueva fundadora universal. Como de suyo el hombre se eleva al cielo, cuando ya nada lo ata, por sí mismos, los órganos superiores se distinguen de la mezcolanza universalmente uniforme y de la completa desintegración de todas las disposiciones y fuerzas humanas como al principio la semilla originaria de la conformación terrestre. El espíritu de Dios se cierne sobre las aguas, y una isla celestial se hará visible primero en la agitación refluyente como la morada de los hombres nuevos, como la cuenca de la vida eterna.

2.3 El renacimiento del sentido sagrado en Alemania: los signos de una nueva época

De los países europeos restantes, fuera de Alemania, puede asegurarse que con la paz *empiezan* a pulsar una nueva vida religiosa más alta y pronto se entrelazarán los demás intereses mundanos. En Alemania, por el contrario, pueden señalarse ya con absoluta certeza los indicios de un nuevo mundo. Alemania se ha adelantado al resto de los países europeos en un camino lento, pero más seguro Mientras éstos están preocupados por la guerra, la especulación y el partidismo, el alemán se cultiva con todo el empeño para ser correligionario de una época superior de la cultura, y este paso adelante debe darle una gran preponderancia sobre los otros en el transcurso del tiempo. En ciencias y artes se percibe una enorme efervescencia. Se desarrolla el espíritu infinito. Se exploran filones intactos.

Las ciencias nunca estuvieron en mejores manos ni, al menos, incitaron a nuevas expectativas. Se rastrean los aspectos más diversos de las cosas, nada queda sin remover, juzgar, escudriñar. Todo será cultivado; los escritores serán más originales y fuertes, cada monumento de la historia, cada arte, cada ciencia encuentra amigos y es abrazado con amor renovado y convertido en fecundo. Una universalidad incomparable, una profundidad prodigiosa, un lustre brillante, vastísimos conocimientos, y una imaginación exuberantemente poderosa se encuentran aquí y allá y frecuentemente emparejadas con audacia. Una intensa sanción de la voluntad creadora, de la inmensidad, de la diversidad infinita, de la propiedad divina y de la capacidad del hombre interior parece animarse en todas partes. La infancia desamparada despierta del sueño matutino, una parte del género ejerce sus primeras fuerzas contra las serpientes, que quieren envolver su cuna y arrebatarle el uso de sus miembros. Aún son sólo indicios, incoherentes y toscos, pero al ojo histórico le delatan una individualidad universal, una nueva historia, una nueva humanidad, el más dulce abrazo entre una iglesia juvenilmente sorprendente y un Dios amable, y la íntima concepción de un nuevo mesías en sus mil miembros a la vez. ¿Quién no siente el dulce pudor de una buena esperanza?

2.4 La necesidad de la Ilustración para el progreso de la historia

Ahora estamos lo suficientemente alto como para sonreírles amigablemente a aquellos tiempos precedentes, jactanciosos, y también para reconocer notables cristalizaciones del sentido histórico en aquellas ingenuidades prodigiosas. Agradecidos, queremos estrechar la mano de aquellos eruditos y filósofos, pues esta quimera debió ser agotada para bien de los que vendrán, para que se hiciera valer el aspecto científico de las cosas. Más atractiva y diversa es la poesía, como la India adornada frente a las frías cumbres muertas del entendimiento de gabinete. Para que la India esté en medio del globo terráqueo tan cálida y espléndida, son necesarios un mar frío, fijo, peñascos muertos, niebla en vez del cielo estrellado, que hagan inhóspitos ambos extremos. El profundo significado de la mecánica recae pesadamente en esos anacoretas de los desiertos del entendimiento; lo atractivo del primer examen los subyuga, lo antiguo se venga en ellos, pues con prodigiosa abnegación sacrifican lo más sagrado y bello del mundo a la conciencia primera, y fueron los primeros que, por la acción, reconocieron y anunciaron otra vez la santidad de la naturaleza, la inmensidad del arte, la necesidad del conocimiento, el respeto de lo mundano y la omnipresencia de la realidad histórica, y que dieron fin al dominio de espectros cuyo poder era más extendido y más temible de lo que ellos mismos creían.

Tomado de: NOVALIS. *Europa o la cristiandad*.
Umbral, Tlalpan, 1999, pp. 23-31.

SCHLEIERMACHER

2. LA HERMENÉUTICA

Friedrich Schleiermacher logró transformar el pensamiento hermenéutico de la modernidad de simple "arte de la interpretación" en una verdadera y propia metodología capaz de comprender un discurso o un escrito. De esta manera el objeto de la comprensión no es un objeto determinado sino el procedimiento complejo por el que la interioridad del pensamiento de un individuo llega a manifestarse en la lengua. A este fin, Schleiermacher identificó en la teoría hermenéutica el centro mismo de su sistema del saber, en el que lengua y pensamiento se compenetran uno y otro en un movimiento circular de recíproca implicación, en una continúa obra de mediación. A la hermenéutica, pues, le toca la tarea de manifestar el saber: una tarea infinita en la que cada individuo, buscando comprender el sentido de la realidad, decide su propio destino. Schleiermacher puede ser considerado el fundador de la hermenéutica moderna.

Muchas, incluso tal vez la mayor parte de las actividades que constituyen la vida humana, conllevan una triple graduación, según como se ejerzan: un primer modo casi carente de espíritu y totalmente mecánico, un segundo basado en una abundancia de experiencias y de observaciones y, en fin, un tercero que está, en el sentido propio del término, adecuado al arte. Ahora bien, me parece que a este último modo haya que inscribir incluso la interpretación, en la medida en que con esta expresión entiendo precisamente todo lo que se refiere a la comprensión del discurso de otros.

El primer modo y el más bajo lo encontramos diariamente, no sólo en el mercado y por las calles, sino también en algunos círculos mundanos en donde se intercambian frases hechas sobre argumentos comunes, de tal modo que el otro ya sabe casi con certeza lo que replicará su interlocutor y el discurso regularmente es tomado y relanzado como una pelota.

El segundo modo es el punto en el que nos parece encontrarnos generalmente. Así es como la interpretación se ejerce en nuestras escuelas y universidades y los comentarios explicativos de los filólogos y de los teólogos –en efecto, fueron ellos los que cultivaron este campo de manera excelente– tienen un tesoro de observaciones y testimonios instructivos, que confirman suficientemente cuántos de ellos son verdaderamente maestros en el arte de interpretar, mientras ciertamente, precisamente al lado de ellos y en el mismo ámbito, por una parte surge el arbitrio más desenfrenado ante pasajes difíciles y, por otra parte, una pedante torpeza descuida con indiferencia o trastorna locamente lo que hay de más bello. Pero, al lado de todos estos tesoros, el que debe ejercer personalmente la tarea de interpretación, aunque sin poderse contar entre los artistas más ilustres, y más aún cuando al mismo tiempo debe preceder en la interpretación la juventud ávida de saber y guiarla a ella, aspira a disponer de una guía tal que, en cuanto metodología propiamente dicha, no sólo sea el fruto más anhelado de las obras maestras de los artistas de esta disciplina, sino que también exponga digna y científicamente la importancia compleja y los principios del procedimiento hermenéutico. Cuando tuve por primera vez que dar lecciones sobre la interpretación, también yo fui llevado a buscar para mí y para mis oyentes una guía semejante. Pero en vano. No sólo la poca cantidad de compendios teológicos –aunque algunos de ellos, como el libro de Ernesti[1], se impusieran como testimonios de una verdadera escuela teológica–, sino también los pocos ensayos puramente filológicos de este género parecían sólo colecciones de las reglas sacadas de estas observaciones de los maes-

[1] J. A. Ernesti (1707-1781) fue filólogo y teólogo de mucha fama, autor entre otras cosas de una *Institutio Interpretis Novi Testamenti* (Lipsia 1761) a la que se hace referencia aquí

tros, en ciertos casos definidas más claramente y en algunos casos más oscilantes en la incertidumbre, ordenadas ya de manera inconveniente ya de manera más conveniente. Esperaba algo mejor de la publicación de la *Enciclopedia filológica* que Fülleborn[2] había sacado de las lecciones de Wolf[3], pero ese poco de hermenéutica no tenía ni siquiera la aspiración de querer delinear, aunque con pocos rasgos, un diseño completo; y puesto que lo que se ofrecía aquí también se aplicaba, como es natural, especialmente a las obras de la antigüedad clásica así como en la mayor parte de los manuales al ámbito peculiar de las Sagradas Escrituras, no quedé satisfecho.

Desde entonces los ensayos mencionados en el título constituyen lo más significativo que ha habido hasta hoy sobre este argumento. Ahora bien, cuanto más Wolf representa entre nosotros el espíritu más refinado, la genialidad más libre de la filología, y cuanto más el señor Ast[4] desea proceder en todo caso como un filólogo que obra filosóficamente, tanto más instructivo y fecundo debe ser la asociación de los dos autores. Y así por el momento me parece que lo más conveniente, siguiendo estos guías, sea el de unir mis pensamientos sobre el argumento de la interpretación a los principios de ellos [...].

Pero, examinando las cosas más claramente, en todo momento de no comprensión nos encontramos todavía en una situación análoga, aunque de medida menor. Aunque nos encontremos en el mundo que nos es familiar, es, sin embargo, algo extraño que nos viene al encuentro en la lengua cuando un ligamen de palabras no quiere parecernos claro, algo raro que encontramos en nuestra producción del pensamiento, y, aunque sea análogo a nuestra producción, no logramos fijar el nexo entre cada uno de los miembros de una serie o también su extensión y, por tanto, oscilamos inseguros; entonces, podemos comenzar siempre solamente con la misma audacia adivinatoria. Así no podemos simplemente contraponer nuestro estado presente a esos gigantescos comienzos de la niñez; pero, esta tarea de comprender y de interpretar es un todo continuo que se desarrolla gradualmente, y en su continuo proceder nos sostenemos cada vez más mutuamente en cuanto cada uno ofrece a los otros términos de confrontación y de analogías, pero eso comienza siempre en cada

2 G. G. Fülleborn era filósofo, filólogo y escritor de fama, nació en 1769, y fue autor precisamente de una *Encyclopaedia philologica, sive primae lineae Isagoges in antiquorum studia*, 1798.

3 Friedrich August Wolf (1759-1824) enseñó en Halle y en Berlín y es considerado el padre de la filología moderna. Aquí Schleiermacher hace referencia a su obra *Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert* (Berlín 1807).

4 El filólogo y filósofo Friedrich Ast (1778-1841) enseñó en Jena, Lanshut y Mónaco. Schleiermacher hace aquí referencia a su obra *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (Landshut 1808).

punto en la misma manera como se presenta. Se trata del lento encontrarse del espíritu pensante. Sólo que como lentamente disminuye ya sea la circulación de la sangre o el cambio de la respiración, así también el alma cuanto más ya posee tanto más se vuelve indolente en sus movimientos de manera inversamente proporcional a su receptividad, e incluso en los más vivaces, precisamente porque cada uno en su ser individual es el no ser de los otros, la no comprensión no se resolverá nunca totalmente. Pero, si ahora se quita a esos primeros comienzos la rapidez de los sucesos, se favorece la reflexión por la mayor lentitud de los movimientos y por el más largo retardar sobre cada operación, y así comienza finalmente aquel período en el que se recogen experiencias hermenéuticas y propuestas avanzadas: en efecto, preferiría definir así en vez de hablar de reglas. Pero una metodología – y esto parece derivar casi de sí de lo dicho hasta ahora– se puede tener sólo cuando ya sea la lengua en su objetividad o el proceso de la producción de los pensamientos en cuanto función de la vida espiritual de cada uno se indagan tan a fondo, en su relación con el ser del pensamiento mismo, que del modo como se procede en unir y comunicar los pensamientos se puede sacar de ahí un modelo para exponer en una concatenación hecha de la manera como se debe proceder al comprender.

Pero, para aclarar perfectamente esto, debemos previamente –y esto sería una segunda tarea respecto de la primera ya expuesta– haber hecho justicia a una idea que el señor Ast parece haber tenido primero que Wolf, una idea que, antes que se determine de manera decisiva mediante la misma la configuración de la hermenéutica, parece ser más un hallazgo que un descubrimiento: es decir, me refiero a la idea según la cual cada elemento se puede comprender solamente mediante el todo y, por tanto, toda explicación de cada elemento presupone ya la comprensión del todo.

Tomado de: Schleiermacher, F. *Los discursos académicos de* 1829.

Capítulo III

OTROS PENSADORES QUE CONTRIBUYERON A LA SUPERACIÓN Y AL DESARROLLO DE LA ILUSTRACIÓN Y PRELUDIOS DEL IDEALISMO

I. Hamann: *la revuelta religiosa contra la razón ilustrada*

√ Johann Georg Hamann (1730-1788) fue tal vez el más inclemente y genial crítico de la Ilustración, el más incansable defensor de la religiosidad cristiana, cuyas raíces había minado la Ilustración.

√ A la razón ilustrada, abstracta y descaradamente divinizada, Hamann contrapone la vida, la experiencia concreta, los hechos reales y la historia; contra el dualismo kantiano de "sensibilidad" y "razón", él enfatiza el lenguaje, que es la razón que se hace sensible, así como el *Logos* divino es Dios que se hace carne. En esta perspectiva el concepto de revelación adquiere un papel importante y es central la fe, particularmente la cristiana.

Crítica de la Ilustración y defensa de la dimensión religiosa → § 1

1. Los límites de la razón ilustrada

Johann Georg Hamann nació en Königsberg (también ciudad natal de Kant) en 1730. No terminó sus estudios universitarios por sus múltiples intereses y sus lecturas un tanto caóticas. Se trasladó a Londres para ocuparse en el comercio y en la ciencia de las finanzas, pero esto también fue un nuevo fracaso (en el que intervinieron diversos y oscuros acontecimientos). Pero en Londres, en 1757 su destino fue marcado por el encuentro con la *Biblia* y la aparición de una fuerte vocación religiosa. De regreso a Königsberg, trabajó como empleado de la aduana. Murió en 1788.

Sus escritos, breves en general, están redactados en un estilo muy original, que da lugar a un complejo juego de citas y, sobre todo, de alusiones, siempre

muy determinadas, pero bastante difíciles de descifrar aun para sus lectores contemporáneos. El intrincado juego de citas de frases y de palabras tomadas de la Biblia, o de los clásicos, tiene para el lector moderno un sabor cabalístico; esto se debe, especialmente, a que Hamann escogió, por una compleja serie de razones, el camino indirecto de la ironía socrática para criticar la Ilustración.

Los *Stürmer* y los románticos se interesaron en él, pero probablemente por motivos paralelos y no convergentes. Alguien lo llamó el "mago del Norte"; Goethe lo llamó el "fauno socrático"; Schlegel halló en los escritos elípticos de nuestro pensador una lógica de "sintetizador del universo". En la historia del pensamiento posterior, nunca fue considerado como un clásico. Pero, hace algún tiempo se ha dado un renacimiento de intereses en relación con él.

La "razón", tan exaltada por la Ilustración, con su claridad y su universalidad es, en realidad, un "ídolo" y los atributos con los que viene alabada son fruto de una superstición atrevida. A la razón abstracta, Hamann contrapone la vida, la experiencia concreta, los hechos reales y la historia. Hace también valer enérgicamente contra la abstracción del concepto, lo concreto de la *imagen*: "El tesoro entero del conocimiento y de la felicidad humanos están hechos de imágenes", escribió. Contra el dualismo kantiano de "sensibilidad" y "razón", él enfatiza el *lenguaje* como la más bella desmentida: en efecto, el lenguaje es la *razón que se hace sensible*, así como el *Logos* o "Verbo" divino es Dios que se hace carne.



Johann Georg Hamann (1730-1788) fue uno de los pensadores más interesantes de la época romántica. Con sus escritos puso en crisis de modo eficaz algunas de las ideas básicas de la Ilustración.

En consecuencia, el concepto de Revelación adquiere en Hamann un papel muy importante: "El libro de la creación contiene ejemplos de conceptos universales que Dios quiso revelar a la criatura mediante la criatura". "Los libros de la alianza contienen ejemplos de artículos secretos que Dios quiso revelar al hombre mediante los hombres".

Sócrates, el padre del racionalismo de los ilustrados, se hace en Hamann una especie de *genio profético inspirado por Dios*. Estas son algunas afirmaciones importantes de los *Memorables socráticos* de Hamann: "¿Qué cosa sustituye en Homero a la ignorancia de aquellas reglas de arte que un Aristóteles descubrió, reflexionando sobre él, o a la violación de las reglas críticas en Shakespeare? El *genio*: es la respuesta resultante. Sócrates bien hubiera podido ser ignorante, *tenía un genio* en cuya ciencia podía confiar, que él temía y amaba como a su dios, le importaba más la paz que toda la razón de los egipcios y los griegos, en cuya voz creía y por cuyo soplo [...] el vacío entendimiento de un Sócrates puede llegar a ser fecundo, tanto como el seno de una virgen intacta".

Es evidente que, en esta manera de pensar, la fe llega a ser central y se presenta como el eje en torno al cual todo debe girar.

Tal vez, Hamann ha sido el más inclemente y genial crítico de la Ilustración y el más incansable defensor de la religiosidad y del cristianismo cuyas raíces había minado la Ilustración. Sin duda alguna, fue profeta de una nueva época, aunque ésta se haya desviado en direcciones opuestas a las que el "mago del Norte" había indicado.

II. *Jacobi y la revaloración de la fe*

√ Las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1785) de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) constituyeron un acontecimiento cultural clamoroso, del que tomó punto de partida un "renacimiento de Spinoza" que produjo sus frutos más vistosos en Schelling. Las tesis fundamentales de Jacobi son:

a) Toda forma de racionalismo, coherentemente desarrollado, termina por ser una forma de spinozismo.
b) El spinozismo es una forma de ateísmo, porque identifica a Dios con la naturaleza, y de fatalismo porque no deja espacio para la libertad.

Contra el racionalismo de Spinoza → § 1

√ La ciencia puramente intelectualista de tipo spinoziano se refuta contraponiendo al entendimiento el camino de la fe, que es sentimiento e intuición; para llegar a Dios, en efecto, no existe una vía puramente especulativa, porque la especulación viene luego de la intuición, mientras que la fe, especialmente la cristiana, es acogida inmediata de lo Absoluto.

Al entendimiento se contrapone el camino de la fe → § 2-3

1. La polémica contra Spinoza

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) se acercó primero a los *Stürmer* con la novela *Allwill* (1775-1776) y *Woldemar* (1777), pero luego encontró su propio lugar espiritual en la fe en un Dios-persona-trascendente, entendido en sentido cristiano. Sus obras más conocidas son *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1785), *David Hume y la fe o idealismo y realismo* (1787), *Cartas a Fichte* (1801), *Las cosas divinas y su revelación* (1811).

Las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* constituyeron un acontecimiento cultural clamoroso. El antecedente es el siguiente. Lessing había publicado en los años setenta una obra de H. S. Reimarus, deísta y anticristiano, pero sin aclarar cuáles eran sus intenciones al publicarla. Jacobi reveló, causando gran estupor, que Lessing en 1779 le había confesado que era seguidor de Spinoza y, por lo tanto, que era panteísta. Las tesis de base de Jacobi son muy simples:

a) Toda forma de racionalismo coherentemente desarrollado termina por ser una forma de spinozismo.

b) El spinozismo es una forma de ateísmo en la medida en que identifica a Dios con la naturaleza (*deus sive natura*).

c) El spinozismo es fatalismo porque no deja espacio para la libertad.

d) El mismo Lessing (el tan admirado Lessing, animador del círculo ilustrado de Berlín), era spinoziano, es decir, panteísta y por lo mismo ateo y fatalista.

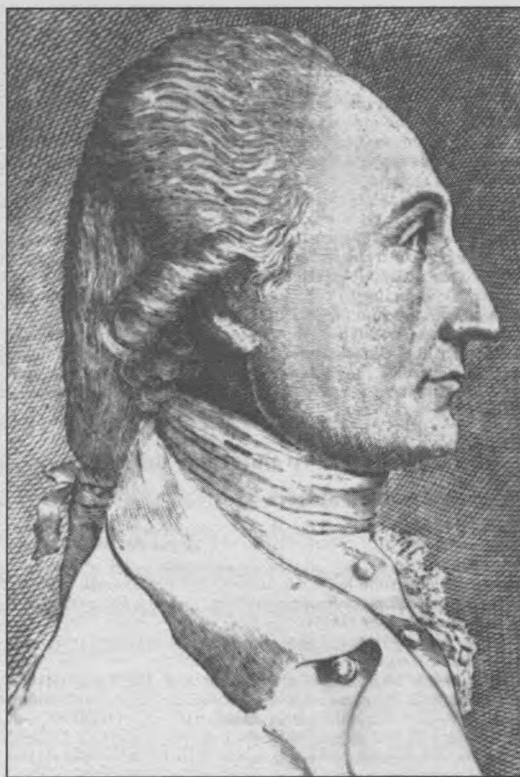
Ahora bien, esto era un ataque de gran estilo contra los Ilustrados y Jacobi solicitó, incluso, intervenciones autorizadas para hacerlo más fuerte y eficaz.

Pero en cambio surtió el efecto contrario al deseado. Hamann estuvo, desde luego a su lado. Pero Kant no quiso intervenir sosteniendo que Spinoza no había ahondado en lo que pasaba. Goethe, por su parte, respondió que para él Spinoza era *theissimus et christianissimus*. Herder escribió un libro titulado *Dios*, pronunciándose a favor de un spinozismo redimensionado oportunamente, pero no negado. Y así se aprovechó la oportunidad para un proceso que llevó a un "renacimiento de Spinoza", que producirá sus frutos más vistosos en Schelling.

2. El antiintelectualismo

Según Jacobi la ciencia puramente intelectualista de tipo spinoziano no se refuta por vía especulativa sino siguiendo otro camino: *contraponiendo al entendimiento el camino de la fe, que es sentimiento e intuición*. Para llegar a Dios no hay ninguna vía puramente especulativa; pues, ésta viene siempre después de la intuición; ella puede *confirmar* pero no *demostrar*. La fe es la firme confianza en lo que no se ve, es acogida de lo absoluto meta-intelectual (y en este sentido puede ser considerada "razón superior", es decir, la razón que Kant había tenido en cuenta como simple *exigencia* de lo Absoluto y que en Jacobi es *acogida inmediata* de lo Absoluto).

Así expresa Jacobi su concepción antiintelectualista: "He indicado repetidamente la necesidad de salir del entendimiento a una filosofía que no quiera perder a Dios. Como en el hombre la razón aparece sólo después, así le parece que la misma se desarrolle poco a poco a partir de una naturaleza en sí misma, ciega y privada de conciencia, al contrario de una providencia y una previsión sabia. Sin embargo, la edificación de la naturaleza es un no-sentido; quien parte de la naturaleza y comienza con ella no llega a Dios, el cual o es el primero o no es en modo alguno. Ahora bien, si mi filosofía ha hablado de esto, si ha mostrado el mejor camino y si por eso, según el testimonio de bastantes hombres, ha producido una impresión duradera, en eso consiste su valor científico. Ella no podía promover una ciencia del entusiasmo lógico". El entendimiento es pagano, el corazón es cristiano; ¡es un peligro aprisionar el segundo en el primero!



Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) ha devuelto la innovación y la originalidad de la fe con respecto a la razón como vía inmediata de acceso al Absoluto.

3. La revaloración de la fe

Y caracteriza la fe de este modo: "La fe [...] es por eso una luz original de la razón, que el verdadero racionalismo admite como suya. Apague la fe original y toda ciencia se hace vacía y sin sentido; puede silbar pero no hablar y responder. La fe es una firme confianza en lo que no se ve. Nunca vemos lo Absoluto, lo creemos. Vemos lo no absoluto, lo condicionado y este ver lo llamamos saber. En esta esfera domina la ciencia. La confianza en lo que no vemos es más poderosa que la confianza en lo que vemos. Si esto contradice a aquello, llamamos ilusión la certeza del saber; es decir, la fe somete los sentidos y la razón, en cuanto por ésta se entiende la facultad de la ciencia. La verdadera ciencia es el espíritu que testimonia a sí mismo y a Dios. Como estoy convencido de la objetividad de mis sentimientos de lo verdadero, lo bello y lo bueno, y de una libertad que domina a la naturaleza, así estoy convencido de la existencia de Dios; y cuando estos sentimientos se debilitan, así se debilita la fe en Dios".

Jacobi ve en las últimas dos exclamaciones de Cristo en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", y de Cristo en el momento de expirar: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu", la expresión de la *suprema lucha y victoria*, y escribe: "Así habló el más poderoso entre los puros, el más puro entre los poderosos. Y *esta lucha y esta victoria tienen el nombre de cristianismo*. Y el autor del presente escrito declara que abrazó este cristianismo y con esta confesión de fe, concluye su obra"

Jacobi, con lenguaje de sabor claramente existencialista *ante litteram*, indicó el acto con el que nos liberamos del entendimiento y se alcanza la fe con la expresión "salto mortal". Hegel ironizará fuertemente diciendo que este salto mortal lo es para la filosofía, porque desbanca la demostración y la mediación, que para él constituyen la filosofía. Pero considerará la posición de Jacobi precisamente como paradigmática, dedicándole una larga discusión. Para Hegel, Jacobi representa la posición del acceso *inmediato* al Absoluto y la hegeliana intenta ser la antítesis exacta de aquella. El mismo Fichte y también Schelling, duros oponentes de Jacobi, se verán obligados, en sus respectivas fases finales de su pensamiento, a concederle mucho de lo que éste había afirmado, aunque no lo hayan reconocido. Todo eso es suficiente para mostrar que Jacobi fue en realidad una de las figuras clave del pensamiento de la edad romántica.

III. *Herder: la concepción antiilustrada del lenguaje y de la historia*

√ Las concepciones de Johann Gottfried Herder (1744-1803) sobre el lenguaje y la historia son originales e innovadoras.

El lenguaje expresa la naturaleza humana → § 1

√ En cuanto al primer tema, la lengua no es algo simplemente convencional sino que es expresión de la naturaleza específica del hombre; el lenguaje brota de la reflexión humana, que fija el dinámico juego de las sensaciones y de los sentimientos en una expresión lingüística: todo progreso humano acontece con y por la lengua, tanto que, dice Herder, el hombre es criatura del lenguaje.

La historia realiza los fines providenciales de Dios → § 1

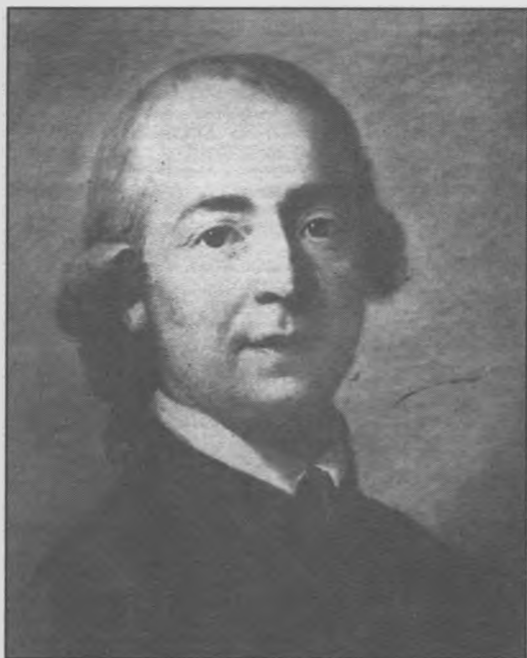
√ La visión herderiana de la historia está dominada por la idea de que Dios (el Dios del cristianismo entendido éste como la religión de la humanidad), actúa y se revela tanto en la naturaleza como en la historia: por consiguiente, la historia está necesariamente vuelta hacia la actuación de los fines de la Providencia divina, y el progreso, del cual cada fase (comprendido el Medioevo) tiene un significado peculiar propio, es, por lo tanto, obra de Dios que conduce los pueblos, considerados como unidades vivientes casi como organismos, a la plenitud de su realización.

1. El hombre es "criatura del lenguaje", la historia es obra de Dios

Johann Gottfried Herder (1744-1803) fue discípulo de Kant, y en un primer momento hizo parte de los *Stürmer*. Goethe fue para él desde el principio un punto de referencia y desde 1776 vivió establemente en Weimar, es decir, en la misma ciudad que Goethe había escogido para vivir. Fue predicador, poeta, traductor, erudito y pensador. Su obra es muy amplia, pero no orgánica; llena de incertidumbres y contradicciones, pero también de poderosas iluminaciones.

Hay cuatro temas que trató y que merecen particular mención en una historia del pensamiento: 1) la nueva interpretación del lenguaje; 2) la nueva concepción de la historia; 3) el intento de reconciliar spinozismo con teísmo; 4) la idea del cristianismo como religión de la humanidad.

1) La opinión corriente es que a Humboldt corresponde el mérito de haber fundado la lingüística moderna. Pero alguno piensa que el mérito debe atribuirse a Herder (sobre todo, por su escrito *Tratado sobre el origen de la lengua*). La verdad es que sus concepciones en esa materia son muy originales e innovadoras. La lengua no es algo solamente convencional sino que es expresión de la naturaleza



Johann Gottfried Herder (1744-1803) se recuerda sobre todo por sus dos ideas originales e innovadoras en el campo lingüístico y por una concepción de la historia profundamente antitética con respecto a la visión ilustrada.

específica del hombre. Éste se diferencia del animal por la "reflexión" y ésta crea el lenguaje, fijando el dinámico juego de las sensaciones y de los sentimientos en una expresión lingüística. La poesía es algo natural y se forma antes que la prosa, la cual, en cambio, presupone la mediación lógica. La lengua fija el oleaje de sus sentimientos, ofrece al hombre el medio de expresarlos y todo progreso humano sucede con y por la lengua, al punto que Herder dice que somos "criaturas del lenguaje".

2) Profundamente nueva también es la visión herderiana de la historia en relación con la ilustrada.

a) Como la naturaleza es un organismo que se desarrolla y progresa de acuerdo con un diseño finalista, así la historia es un desarrollo de la humanidad que se despliega en un diseño finalista. Tanto en la primera como en la segunda se revela y actúa Dios.

b) La historia, por consiguiente, está *necesariamente* vuelta a la actuación de los fines de la Providencia de Dios, y el progreso, por lo tanto, no es la simple obra del hombre sino de Dios que conduce a la humanidad a la plenitud de su realización.

c) En el transcurso histórico, cada fase (y no sólo la fase terminal) tiene su propio significado (Herder revalora vigorosamente el Medioevo en la obra *Aún una filosofía de la historia* mientras que en la más breve *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, la revaloración resulta menos limitada.

d) Finalmente, Herder contrapone a la concepción ilustrada del Estado la idea de "pueblo" considerado como unidad viva, casi como un organismo (esta idea estaba destinada a tener gran éxito).

3) Esta concepción de la historia ¿supone un Dios creador, personal y trascendente, o un Dios inmanente? En este punto, Herder es oscilante y ambi-

guo o, como se dijo, toma posición a favor de Lessing y Spinoza. Intenta salvar a Spinoza, concibiendo a Dios como una sustancia que, aunque pasando por la naturaleza, no está contenida en ella por completo. Su libro sobre el asunto, ya citado, con el título *Dios*, queda lleno de aporías e incertidumbres.

4) Finalmente, sobresale su idea del cristianismo entendido, no tanto como una de las religiones, sino como *la* religión de la humanidad. Pero también en este punto, Herder es ambiguo, porque parece que no está dispuesto a concederle a Cristo la divinidad, en el sentido de la teología cristiana. Sin embargo, no lo transforma en una idea o en un símbolo, sino que lo considera como un hombre que vivió el tipo de vida que conduce perfectamente a Dios. E interpreta en esta clave también la teología paulina.

Muchos de los conceptos de Herder, formulados en un marco teórico incierto, encontrarán, colocados en las nuevas perspectivas idealistas, desarrollos esenciales: particular éxito tendrá la filosofía de la historia que encontrará en Hegel su máxima expresión.

IV. *Humboldt y el ideal de la humanidad*

√ Además de ser el fundador de la lingüística moderna, Wilhelm von Humboldt (1767-1835) es conocido por su concepción de un ideal de humanidad, entendido como "idea" a la cual cada individuo tiende, aunque nunca logre realizarla plenamente. Este ideal es el espíritu de la humanidad, al que se acerca sobre todo el arte, pero que mediante los individuos (por la acción de la Providencia en su interior) se realiza en las naciones y, por lo tanto, en la historia.

El ideal de la humanidad se realiza en la historia → § 1

1. El "espíritu de la humanidad"

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), amigo de Schiller y Goethe, fue diplomático, estadista, refinado esteta, literato y pensador. Vivió mucho tiempo en Roma, ciudad que le garantizaba los mayores gozos del espíritu. Recordemos de sus obras: *Teoría de la formación del hombre* (1793), *El espíritu de la humanidad* (1797), *Consideraciones sobre la historia universal* (1814), *La tarea de los historiadores* (1821), *Ensayo sobre la actividad del Estado* (póstumo) y, finalmente, los estudios de lingüística: *Estudio comparativo de las lenguas* (1820), *Diversidad de construcción del lenguaje humano y su influjo en el desarrollo espiritual de la humanidad* (1836).



Wilhelm von Humboldt (1767-1835), además de ser considerado el fundador de la lingüística moderna, expresó en el "ideal de humanidad" su concepto romántico del espíritu humano que se realiza en el arte y en la historia

Especialmente, es conocida su concepción del ideal de la humanidad, entendido como "idea" a la que tiende cada individuo, aunque nunca alcance a realizarla plenamente. Este ideal al que tiende el individuo, es justamente lo que Humboldt llama "espíritu de la humanidad". A éste se acerca, sobre todo, el arte, como sucedió con los griegos o con los genios cuya viva encarnación es, para él, Goethe (le dedicó un amplio estudio al *Armiño y Dorotea* de Goethe, exaltando el elemento clásico). La idea de humanidad se realiza en las naciones y por lo tanto, en la historia mediante los individuos.

Humboldt define el objetivo de la historia de este modo: "El fin de la historia sólo puede ser la realización de la Idea que representa a la humanidad, en todas las direcciones y en todas las formas". También Humboldt admite una Providencia en la historia que actúa no desde afuera sino dentro de los hombres, es decir, mediante su espíritu. El Estado debe limitarse a proteger la seguridad externa e interna, sin interferir en los objetivos de los particulares, pues esto limitaría su libertad.

Pero Humboldt, como se ha insinuado ya, es considerado y apreciado, sobre todo, como fundador de la lingüística moderna y bajo este aspecto hablaremos de él más adelante.

V. *Los debates sobre las aporías del kantismo y los preludios del idealismo*

√ En el clima más amplio de renovación cultural, surge un gran debate sobre los problemas fundamentales planteados y no resueltos por el kantismo. Tales discusiones, relacionadas principalmente con el problema de la "cosa en sí", son adelantadas por los kantianos K. L. Reinhold (1758-1823), S. Maimon (1754-1800) y J. S. Beck (1761-1840), y por el escéptico G. E. Schulze (1761-1833) quienes representan el paso del criticismo al idealismo.

Tentativas de superación del kantismo → § 1-4

1. Críticas hechas por Reinhold al kantismo

Paralelas a estas influencias multiformes, se desenvolvieron vivas discusiones sobre los problemas fundamentales planteados y dejados al descubierto por el kantismo, llevados en un nivel rigurosamente técnico, cuyos resultados casi arrojan un puente entre el criticismo y el idealismo, en cuanto constituyen la transición gradual del uno al otro.

El primero que se movió en esta dirección fue Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), sobre todo, en tres libros: *Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representación* (1789), *Contribuciones para la rectificación de los malentendidos que aún perduran de la filosofía* (1790) y *Fundamentos del saber filosófico* (1791) que contienen la llamada "filosofía elemental" (la cual significa "filosofía primera").

Él encontró en Kant alguien que le permitió no caer en la "superstición" ni en la "incredulidad" (dilema al que parecía conducir la polémica sobre el spinozismo). La *Crítica de la razón pura* afirmaba la auténtica estructura del saber y los límites de la razón, mientras que la *Crítica de la razón práctica* mostraba la primacía de la razón práctica y la posibilidad de fundamentar la religión sobre la moral.

Pero la *Crítica de la razón pura* es una "propedéutica" y Reinhold intenta reconstruirla como "sistema".

Para construir un sistema se necesita *un principio* y éste, en su opinión, viene dado por la doctrina de la "representación" (*Vorstellung*) definida así: "La representación en la conciencia es diferente del representante y del representado y se refiere a ambos". El representante es el sujeto y, por lo tanto, la forma; lo representado es el objeto y, por lo tanto, la materia; la representación es la unificación de ambos.

Así, la *conciencia* surge como momento comprensivo que debería superar el dualismo kantiano y la *forma* se hace coincidir con la actividad y la *espontaneidad* de la conciencia, mientras que la *materia* coincide con la *receptividad*.

Reinhol enseñó en Jena hasta 1794, año en el que pasó a Kiel; en Jena lo sucedió Fichte, imponiéndose con su *Doctrina de la ciencia*.

Este es un paso que adquiere significado casi simbólico porque Fichte, como se verá, irá en esa dirección hasta las últimas consecuencias. Reinhold mismo se hará fichtiano y más tarde jacobino.

2. Críticas hechas por Schulze al kantismo

Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) se impuso a la atención de los contemporáneos por un libro de 1792 titulado *Enesidemo o en torno a los fundamentos de la filosofía elemental sostenida en Jena por el profesor* Reinhold, *con la adición de una defensa del escepticismo contra las pretensiones de la Crítica de la razón*.

En el volumen, aparecido como anónimo, Schulze tomaba el lugar del escéptico *Enesidemo*, y sostenía que el Escepticismo enesidemiano y humiano no era superado de hecho por el criticismo, del cual Reinhold era uno de sus defensores, porque empleaba ampliamente el "principio de causa" entendido en el sentido ontológico, que el mismo criticismo (reduciéndolo a simple categoría de pensamiento) había pretendido eliminar.

Las "condiciones" del conocimiento son, en efecto, "causas reales". "Causas reales" son las causas formales internas (en cuanto determinan el fenómeno) y "causa real" es la "cosa en sí", que produce la "afección" del sujeto (es decir, la materia del conocimiento). Y entonces de las dos, una: *a*) o la cosa en sí *no* es la causa de la afección; *b*) o aunque sea causa de la afección no es "incognoscible". Conclusiones que forman un callejón sin salida, del que no puede salir el criticismo.

Más en general, Schulze objeta al criticismo de ser víctima del mismo *salto indebido* del pensar al ser, que éste reprochaba como error de fondo a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, en particular, la ontológica. En efecto, el criticismo, luego de haber establecido que cualquier cosa *para ser pensada* deber ser *pensada de un cierto modo*, concluye, pues, que existe en aquel modo, la finalización del paso del pensar al ser, que, por el contrario, habría que demostrar.

3. Críticas de Maimon a la "cosa en sí" kantiana

El debate sobre la cosa en sí fue profundizado por Salomon Maimon (1754-1800) en el *Ensayo en torno a la filosofía trascendental* (1790) y en una serie de obras sucesivas.

La "cosa en sí" no puede ser concebida como fuera de la conciencia, porque, entonces sería una no-cosa (*Unding*) que Maimon asimila a un número imaginario del tipo de $\sqrt{-a}$, que expresa una magnitud *no real*. La "cosa en sí" se piensa mejor como ejemplo de magnitudes irracionales del tipo de $\sqrt{2}$, que son magnitudes *reales*, que expresan un *valor límite* con el cual nos acercamos cada vez más

al infinito. Lo que significa lo siguiente: en la conciencia está la *forma*, de la que somos plenamente conscientes y la *materia* de la que no tenemos conciencia. No podemos pensar nada fuera de la conciencia y, por lo tanto, debemos concebir la materia de Leibniz como el *grado mínimo de conciencia*. La "cosa en sí", pues, es el límite más bajo de los grados infinitos de la conciencia, así como el ejemplo de $\sqrt{2}$ ilustra por vía analógica.

Se trata, indudablemente, de una genial interpretación de la "cosa en sí" como concepto-límite, que, sin embargo, compromete al kantismo haciendo inmanente la "cosa en sí" en la conciencia, precisamente como límite de la conciencia.

4. Las críticas de Beck

La obra de Jakob Sigismund Beck (1761-1840) fue la de un epígono. Autor de un monumental *Compendio clarificador de los escritos críticos del señor profesor Kant, por consejo del mismo*, en tres volúmenes publicados entre 1793 y 1796.

Sostiene que para comprender a Kant es necesario particularizar el "punto de vista" central del que se desprenden todos los problemas posteriores.

Pero, partiendo como fiel seguidor de Kant, luego se aparta, eliminando la "cosa en sí" e interpretando el objeto como *producto* de la representación.

La unidad sintética de la percepción como actividad dinámica es el verdadero "punto de vista" para entender a Kant. De esta "actividad" de la unidad sintética de la percepción se deriva no sólo la "forma" sino también la "materia" del conocimiento.

La obra de Beck se terminó en 1796. Pero en 1794 se publicó la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, más nueva y audaz, que puso a producir los intentos ya mencionados de retomar a Kant, y al mismo tiempo, los superaba claramente, con la creación del idealismo, del que ahora trataremos ampliamente.

Segunda parte

FUNDACIÓN Y ABSOLUTIZACIÓN ESPECULATIVA DEL IDEALISMO

A las preguntas que no responde la filosofía se responde que las mismas no deben ser planteadas de ese modo.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Capítulo IV

FICHTE Y EL IDEALISMO ÉTICO

I. *Vida y obra de Fichte*

√ Johann Gottlieb Fichte nació en Rammenau en 1762. Luego de haber frecuentado el gimnasio (Instituto de enseñanza media), se inscribió en 1780 en la facultad de Teología en Jena, de donde pasó luego a Leipzig. De 1788 a 1790 fue profesor en Zurich.

√ En 1792, luego de la "iluminación" que siguió a la lectura de la *Crítica de la razón práctica*, publicó el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, que marcó su fortuna. En 1794, por indicación de Goethe, fue llamado a la Universidad de Jena, en donde permaneció hasta 1799 y compuso obras de gran resonancia: *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* (1794), *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794), *Fundamentos del derecho natural* (1796), *Sistema de la doctrina moral* (1798). En 1799 estalló la "polémica sobre el ateísmo" en la que Fichte, involucrado, fue obligado a presentar su dimisión.

Primera fase → § 1

√ Se trasladó a Berlín, en donde conoció a Schlegel, Schleiermacher y Tieck y compuso El *Estado comercial cerrado* (1800) El *destino del hombre* (1800) *Exhortación a la vida bienaventurada* (1806). Los *Discursos a la nación alemana* de 1808 en los que afirmaba el primado espiritual del pueblo alemán, lo hicieron más popular: en 1810 fue llamado a la Universidad de Berlín y elegido Rector. Murió de cólera en 1814.

Segunda fase → § 2

1. La lectura iluminada de Kant

Johann Gottlieb Fichte nació en Rammenau en 1762 en el seno de una familia muy pobre, de origen campesino. En los años de juventud conoció la auténtica

miseria, y para ayudar a su familia trabajó como guardián de gansos. Pero para él la miseria fue una alta escuela de moral y no sólo no se avergonzó de su origen humilde sino que muchas veces afirmó que estaba orgulloso de éste.

Gracias a un noble y rico ciudadano, (el barón von Miltitz) Fichte pudo comenzar sus estudios. El barón quedó anonadado al escucharlo repetir perfectamente una predicación (a la que él no había podido asistir): entendió que estaba frente a un talento excepcional y por eso decidió ayudarlo.

Luego de haber cursado el gimnasio en Pforta, en 1780, se inscribió en la facultad de teología de Jena y de ahí pasó a Leipzig. Fueron años muy duros porque la ayuda de von Miltitz era escasa y finalmente terminó. Fichte se ganaba la vida dando lecciones y trabajando como un modesto profesor.

De 1788 a 1790 fue profesor en Zurich en donde conoció a Johanna Rahn, quien, más tarde, fue su esposa. El año de 1790 fue decisivo en su vida. Hasta ese momento había sido vagamente spinoziano y determinista. Pero había alimentado intereses, además de Spinoza, por Montesquieu y por las ideas de la Revolución francesa. Conocía a Kant sólo de nombre. No obstante, un estudiante le pidió lecciones justamente sobre Kant y así se vio obligado a leer las obras del filósofo de Königsberg, que fueron para él una verdadera revelación. La *Crítica de la razón práctica* le abrió los insospechados horizontes de la libertad, le sugirió un nuevo sentido de la vida y lo hizo salir del negro pesimismo que lo había embargado. En Kant, Fichte descubrió la clave de la propia vocación y del propio destino. A pesar de no contar con medios materiales y de ganar apenas lo que necesitaba para sobrevivir, escribió que este descubrimiento lo enriqueció interiormente, tanto que se sintió realmente "uno de los hombres más felices del mundo".

Fichte comprendió muy bien el pensamiento de Kant, tanto, que al año siguiente, luego de una estadía en Varsovia (a donde había ido como profesor) pudo escribir una obra llamada *Ensayo de una crítica de toda revelación*, en la que aplicaba los principios del criticismo de modo perfecto y en Königsberg se la presentó a Kant en persona. Este escrito marcó la suerte de Fichte. El editor Hartung lo publicó en 1792 por petición de Kant, pero sin poner el nombre del autor, de modo que fue tomada por una obra del mismo Kant. Cuando Kant intervino para revelar la verdad y el nombre del autor, Fichte, de repente, llegó a ser famoso y ya en 1794 fue llamado, por indicación de Goethe, a la Universidad de Jena en donde permaneció hasta 1799.

Estos fueron los años dorados, los años del éxito, de la popularidad y de las obras que conocieron la mayor resonancia, entre las cuales recordamos: *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* (1794), *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794), *Fundamentos del derecho natural* (1796) y *Sistema de la doctrina moral* (1798).

En 1799 estalló una viva "polémica sobre el ateísmo" en la que Fichte se vio implicado, sobre todo, por un artículo de uno de sus discípulos, Forberg. Fichte sostenía que Dios se identifica con el *orden moral del mundo* y, por lo tanto, no puede dudarse de Dios. Forberg, en cambio, iba más allá y sostenía que se podía no creer en Dios y ser, sin embargo, religioso, porque para serlo, basta creer en la virtud (y, por consiguiente, se podía ser religiosos siendo ateos o por lo menos agnósticos). La polémica, por el imprudente comportamiento de Fichte, acabó en enfrentamientos con la autoridad política, tanto que, finalmente, el filósofo fue obligado a firmar sus propias dimisiones.

2. El período en Berlín

Fichte se trasladó a Berlín en donde hizo amistad (no duradera por lo demás) con los románticos (Schlegel, Schleiermacher, Tieck) y vivió dando lecciones privadas. En 1805 fue llamado a la Universidad de Erlangen que debió dejar luego de la paz de Tilsit (1807), porque Prusia perdió esta ciudad. Su empeño operativo cultural y político y el programa señalado por él en los *Discursos a la nación alemana* de 1808, en los que sostenía la tesis que Alemania se habría repuesto de la derrota político-militar por un relanzamiento moral y cultural, y se afirmada precisamente el primado espiritual del pueblo ale-



Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) retomó la filosofía trascendental y transformó el yo pienso kantiano de función unificadora en actividad creadora, fundando así el idealismo moderno

mán, le dieron nuevo renombre y en 1810, fundada la Universidad de Berlín, fue llamado por el Rey como profesor titular y además elegido Rector. Contagiado de cólera por su mujer, que la había contraído cuando curaba soldados en los hospitales militares, murió en 1814.

Las obras del período berlinés señalan un giro en el pensamiento de nuestro filósofo, muy notable desde el punto de vista teórico. Además de El *Estado comercial cerrado* (1800), recordemos: El *destino del hombre* (1800), *Exhortación a la vida bienaventurada* (1806), *Rasgos fundamentales de la época presente* (1806). Dignos de ser señalados son, principalmente, las innumerables revisiones de la *Doctrina de la ciencia*. Fichte reescribió esta obra durante toda su vida. Los estudiosos han llegado a contar una docena o, incluso, unos quince escritos que son revisiones explícitas o que de todos modos pueden considerarse desde esta óptica (muchos de ellos publicados sólo después de la muerte del filósofo). Son importantes las revisiones de 1801, 1084, 1806, 1810, 1812 y 1813, en las cuales, como se verá, Fichte va decididamente más allá de los horizontes de la primera redacción.

Pero el gran éxito de nuestro filósofo está unido, en todo caso, a su *Doctrina de la ciencia* de 1794, en la que los románticos encontraron una respuesta fundamental a sus aspiraciones, como veremos, y de la que Schlegel podrá decir justamente que junto con el *Wilhelm Meister* de Goethe y la Revolución francesa, representaba *una de las tres directivas principales del siglo*. Veamos, pues, en qué consiste esta gran "directiva del siglo".

II. El *idealismo de Fichte*

Fichte coloca el "fundamento" del criticismo kantiano
→ § 1-2

√ La principal preocupación de Fichte fue, ante todo, contribuir a la difusión del criticismo kantiano que unificaba las *tres Críticas* para construir el *sistema del saber* transformando la filosofía en una rigurosa "doctrina de la ciencia" (*Wissenschaftslehre*).

Partiendo de la reflexión postkantiana de Reinhold, Schulze y Maimon, el pensamiento fichtiano llegó a transformar el *yo pienso* kantiano en el *yo puro*, entendido como intuición pura que se autopone (se autocrea) libremente y autoponiéndose, crea toda la realidad. Esta es la gran novedad de Fichte, con la que iba mucho más allá del criticismo y fundaba el idealismo.

1 La superación del pensamiento kantiano

Hemos visto que el encuentro con el pensamiento de Kant (no con el hombre Kant, que estaba privado de todo encanto exterior) revolucionó el pensar y la vida de Fichte al punto que no tuvo, en el período inmediatamente siguiente, otra preocupación que la de contribuir a la difusión del criticismo y sucesivamente, de escrutar a fondo las tres *Críticas* con el propósito de *descubrir el principio de base que las unificaba y que Kant no había revelado.*

Leamos algunos trozos de las cartas de Fichte. Inmediatamente después del descubrimiento de Kant, Fichte escribió: "Vivo los días más felices que recuerdo haber vivido [...]. Me he sumergido en la filosofía de Kant. Allí he encontrado el remedio a la verdadera raíz de mis malestares y además, un gozo que no termina [...]. La revolución que esta filosofía ha realizado en mí es enorme. Le debo, de modo especial, el que ahora creo firmemente en la libertad del hombre y veo claramente que sólo, presuponiéndola, son posibles el deber, la virtud, la moral en general" Y finalmente: "Luego de haber leído la *Crítica de la razón práctica* me parece vivir en un mundo nuevo. Ella arrasa afirmaciones que yo creía irrefutables, demuestra tesis que suponía indemostrables, como el concepto de libertad absoluta, de deber, etc.".

No obstante, Fichte estaba además convencido de que el discurso de Kant no era concluyente. Kant, en síntesis, proporcionó todos *los datos para construir el sistema* pero *no lo construyó*. Por el contrario, Fichte piensa construir este sistema, transformando la filosofía en una ciencia rigurosa que brote de un principio primero supremo: y ésta es la llamada "doctrina de la ciencia" (*Wissenschaftslehre*).

2 Del "yo pienso" al "yo puro"

En este intento de construir una "doctrina de la ciencia", un "sistema" que unificara las tres *Críticas* de Kant, Fichte aprovechó, de modo expresamente declarado, lo que escribieron Reinhold, Schulze y Maimon, tanto positiva como negativamente.

a) A *Reinhold*, Fichte le reconoce el mérito de haber llamado la atención sobre la necesidad de conducir la filosofía *a un principio único* que no se encuentra tematizado en Kant y que cada uno debe buscar por cuenta propia, y, por

lo tanto, el haber "preparado la fundación de la filosofía como ciencia". Pero Reinhold no supo encontrar este principio, porque el de la "representación" indicado por él, vale sólo para la filosofía teórica y no para *toda* la filosofía.

b) A *Schulze*, le reconoce el mérito de haberlo hecho reflexionar mucho y con sus críticas escépticas, haberlo hecho entender que la solución de Reinhold era insuficiente y que, por lo mismo, era necesario buscar el *principio único* más elevado.

c) A *Maimon*, considerado "uno de los más grandes pensadores de la edad moderna", Fichte le reconoce el mérito de haber mostrado la imposibilidad de la "cosa en sí", y de haber sacado de esto algunas consecuencias valiosas y, sobre todo, haber allanado el camino para llegar a las conclusiones últimas que permiten unificar lo sensible y lo inteligible.

La gran novedad de Fichte, el golpe genial que lo llevó a la creación de una nueva filosofía, consistió en la transformación del *yo pienso* kantiano al *yo puro*, entendido como intuición pura que se autopone (autocrea), y al ponerse ante sí, crea toda la realidad, y en la anexa individuación de la esencia de ese Yo en la *libertad*.

Fichte ha insistido muchas veces en decir que su sistema no era sino la filosofía kantiana, pero expuesta con procedimientos diferentes de los de Kant; pero Kant no se reconoció en la "doctrina de la ciencia" de Fichte. Y Kant tenía razón: Fichte, poniendo el Yo como principio primero y deduciendo del mismo la realidad, creaba el idealismo, cuyos puntos fundamentales debemos examinar ahora.

Yo. El Yo de Fichte es el principio original y absoluto de toda la realidad, y se califica esencialmente como *actividad* que, ante todo, *se pone a sí misma* y, por lo tanto, pone todas las cosas; de este modo, el Yo es condición incondicionada de sí mismo y de la realidad.

En la metafísica anterior a Fichte, la actividad, el actuar, era considerado siempre una consecuencia del *ser* (*operari sequitur esse*), el ser era condición para el actuar; el idealismo de Fichte cambia el antiguo axioma y afirma que *esse sequitur operari: la acción precede al ser*, el ser es producto del hacer.

Y así el *Yo pienso* kantiano, que era la estructura trascendental fundamental del sujeto, se hace actividad en Fichte, autointuición (*la intuición intelectual* que el mismo Kant consideraba imposible para el hombre) autoposición de la que se deducen todas las cosas. El yo absoluto no es el yo de cada hombre individual al que le corresponde siempre y en todas partes un Yo limitado por el no-yo.

III. *La Doctrina de la ciencia*

La "Doctrina de la ciencia" y los tres principios del idealismo de Fichte → § 1-3

√ Para Aristóteles, el principio de todo saber científico era el *principio de no-contradicción*; en la filosofía moderna wolffiana y para el mismo Kant, era el *principio de identidad* (A=A), considerado todavía más original; para Fichte, en cambio, el principio de identidad deriva de un principio ulterior aún: el Yo mismo, que *se pone ante sí* (Yo=Yo) y, de esta manera, pone, la identidad A=A.

El *primer principio* del idealismo fichtiano, su condición incondicionada, es pues: *el Yo se pone absolutamente a sí mismo*. El Yo, en cuanto actividad libre original e infinita, es autocreación absoluta mediante la propia *imaginación productiva*. Este es el momento de la libertad y de la *tesis*.

La *autoposición* del Yo implica necesariamente la posición inconsciente de cualquier cosa distinta del Yo y, por lo tanto, la posición de un no-yo. El *segundo principio* es, pues, *el Yo opone absolutamente a sí mismo y dentro de sí, un no-yo* . Este es el momento de la necesidad y de la *antítesis*.

La producción *determinada* del no-yo surge como *límite*, como *de-terminación* del yo, por lo cual el no-yo de-terminado implica necesariamente un yo de-terminado, este mismo opuesto al Yo absoluto. El *tercer principio* fichtiano es pues: *en el Yo absoluto, el yo limitado y el no-yo limitado se oponen y limitan recíprocamente*. Este es el momento de la *síntesis*.

Explicación idealística de la realidad cognoscitiva y de la actividad moral → § 4-5

√ El tercer principio explica: *tanto la actividad cognoscitiva*, que se fundamenta en el aspecto por el que el yo viene determinado por el no-yo, porque éste constituye la materia del conocimiento y es, por lo tanto, el límite necesario de la conciencia; y *también la actividad práctica*, que se fundamenta, en cambio, sobre el aspecto por el cual el yo determina al no-yo, porque el yo, para realizarse como libertad, debe siempre superar los límites que poco a poco le opone el no-yo. Esto atestigua la superioridad de la razón práctica sobre la razón pura.

1. El primer principio del idealismo de Fichte: el Yo se pone a sí mismo

En la filosofía aristotélica, el principio incondicional de la ciencia era el de no-contradicción; en la filosofía moderna wolffiana y para el mismo Kant, era el *principio de identidad*: A=A, considerado más original todavía (en el sentido de que el

primero deriva de éste). Para Fichte, a su vez, este principio deriva de un principio ulterior, de naturaleza totalmente particular. En efecto, el principio A=A es puramente formal y nos dice sólo que si existe A, *entonces* A=A. En esto, lo único necesario es el nexo lógico "si... entonces". Este nexo lógico, no puede ser *puesto* sino por el Yo que lo piensa, el cual, pensando el nexo de A con A, pone además del *nexo lógico*, también a A. Por consiguiente, el principio supremo no es el de identidad lógica A=A, porque éste resulta *puesto* y, por lo tanto, no es original. El principio original no puede ser pues sino el mismo Yo. Y el Yo no es puesto por nada distinto de sí sino que se autopone. Entonces, Yo=Yo significa no la identidad abstracta y formal, sino la identidad dinámica de un principio que se autopone. El primer principio, pues, es condición incondicionada. Si es condición de sí mismo, entonces "se construye a sí mismo", "es así porque así se hace", es "postura de sí mismo", en una palabra, es autocreación.

En la metafísica clásica se decía: *operari sequitur esse*, es decir, la acción es subsiguiente al *ser* de las cosas, una cosa para actuar debe primero existir, el ser es la condición del hacer. La nueva posición idealista cambia exactamente el antiguo axioma y afirma que *esse sequitur operari*; lo cual significa que la *acción precede al ser*, el ser proviene de la acción y no viceversa. Fichte dice con toda claridad que el *ser no es el concepto original* sino que es "derivado", "deducido", es decir, producido por el hacer.

Por lo tanto, el yo fichtiano es *la intuición intelectual* que Kant consideraba que era imposible para el hombre, porque coincidiría con la intuición de un entendimiento creador. La actividad del acto puro es exactamente autointuición, en el sentido de una autopostura. Fichte llega a emplear la expresión: "Yo en sí" para indicar, justamente, al yo como condición incondicionada, que no es un hecho sino un acto, una actividad original.

Ahora es evidente que este Yo y esta Inteligencia no son el yo y la inteligencia del hombre individual empírico, sino el Yo absoluto, la Yoidad (*Ichheit* = Yoidad). El yo empírico, como se verá, nace sólo en un tercer momento.

2. El segundo principio: el Yo opone a sí mismo, un no-yo

Al primer principio de la "posición" (tesis) o autoposición del yo se contrapone un segundo principio de "oposición" (antítesis), que Fichte formula así: *el Yo opone a sí mismo un no-yo*. Podemos valernos de un principio de la lógica formal para captar cuanto Fichte dice. Tomemos la proposición "no A no es = A". Esto supone la oposición de no A y la posición de A. Pero estos no son sino actos del Yo y ade-

más, presuponen la identidad del Yo. Por lo tanto, es el Yo que, así como se pone, opone a sí, algo distinto de sí.

Pero la deducción de este segundo principio resulta aún más clara, casi obvia, si se sigue esta otra línea de pensamiento. El Yo se pone a sí mismo no como algo estático, sino como algo dinámico (como acción) *se pone como ponente* y eso implica necesariamente el origen de algo diferente, es decir, la *posición de algo distinto* y, por lo tanto, la postura de un no-yo (lo distinto del yo no puede ser sino un no-yo).

Es evidente que este no-yo no está fuera del Yo, sino al *interior del mismo*, ya que nada es pensable por fuera del Yo. Por lo tanto, el Yo ilimitado opone a sí mismo un no-yo ilimitado. Así, si el primer momento es el de la libertad (de aquella original), el segundo, el de la oposición, es el momento de la *necesidad*. Veremos enseguida que este momento es indispensable para explicar tanto la actividad teórica (la conciencia y el conocimiento), como la actividad práctica (la vida moral y la libertad de la conciencia).

3 El tercer principio: la oposición en el Yo del yo limitado al no-yo limitado

El tercer principio representa el momento de la "síntesis". La oposición del yo y del no-yo acontece *en el Yo*, como se vio. Ahora, esta oposición no es de tal naturaleza que el Yo elimine al no-yo y viceversa, sino que uno *delimita* al otro y lo contrario. En efecto, es evidente que la producción del no-yo no puede surgir sino como *límite* o como *determinación* del Yo. Por lo tanto, el no-yo de-terminado implica, necesariamente, un yo de-terminado. Fichte emplea el término "divisible" para expresar este concepto, de modo que la fórmula que se deriva de allí es clara: *el Yo opone en el Yo al Yo divisible un no-yo divisible*.

Fichte identifica este tercer momento con la "síntesis *a priori*" de Kant y en los dos primeros momentos indica las condiciones que la hacen posible. Fichte está convencido de que ahora es capaz de "deducir" las categorías que Kant pretendió obtener de modo metódico, siguiendo un hilo conductor, pero que en realidad, tomó mecánicamente de la tabla de los juicios. De los tres principios examinados se "deducen", por ejemplo, las tres categorías de la cualidad:

1) A*firmación* (primer principio).

2) N*egación* (segundo principio).

3) L*imitación* (tercer principio).

De modo análogo, Fichte procede a derivar las otras.

La antítesis de Yo y no-yo y la recíproca limitación, explican tanto la actividad cognoscitiva como la moral:

1) *La actividad cognoscitiva*, se basa en el aspecto por el cual *el* Yo es *determinado* por el no-yo.
2) La *actividad práctica* se fundamenta, en cambio, en el aspecto por el cual el Yo *determina* al no-yo.

Y porque uno y otro momento tienen lugar en el ámbito del Yo infinito, tiene ocasión por consiguiente, una dinámica que, en los dos ámbitos, de diferente manera, se explica por una progresiva superación y dominio del límite, como se verá.

4. Explicación idealista de la actividad cognoscitiva

En la experiencia y en el conocimiento pensamos encontrarnos frente a objetos diferentes de nosotros y que actúan sobre nosotros. ¿Cómo se explica que el sujeto piense el objeto como distinto de sí, al punto de sentirse "afectado" por él?

Fichte intenta resolver el problema retomando de Kant la figura teórica de la "imaginación productiva", transformándola ingeniosamente. En Kant, la imaginación productiva determinaba *a priori* la forma pura del tiempo, procurando los "esquemas" a las categorías. En Fichte, la imaginación productiva *se hace creadora "inconsciente" de los objetos*. Por consiguiente, la imaginación productiva es la actividad infinita del Yo que, delimitándose continuamente, produce lo que constituye la materia de nuestro conocimiento. Justamente porque se trata de producción inconsciente, el producto nos parece "diferente" de nosotros.

Pero la imaginación productiva procura un material en bruto, por decirlo así, del que la conciencia se apropia por etapas sucesivas mediante la sensación, la intuición sensible, el entendimiento y el juicio.

Ahora bien, si nos colocamos desde el punto de vista de la reflexión común, por las razones explicadas, nos formamos "la firme convicción de que las cosas tienen realidad fuera de nosotros" y que, por lo tanto, existen sin nuestra intervención. Pero, cuando reflexionamos con la razón filosófica sobre las etapas del proceso cognoscitivo y sus condiciones, entonces adquirimos conciencia del hecho de que *todo procede del Yo* y así nos acercamos cada vez más en nuestra autoconciencia a la "autoconciencia pura". Es

evidente que en todo este recorrido, el no-yo se ha revelado como condición necesaria para que nazca la conciencia, que es siempre conciencia *de algo* que es diferente de sí mismo y que por lo mismo supone siempre una alteridad. Y es evidente, además, que la autoconciencia *pura* permanece como un límite al que podemos acercarnos pero que nunca lograremos alcanzar, justamente por razones estructurales (suprimir todo límite significaría suprimir la conciencia misma).

5. Explicación idealista de la actividad moral

Si en la actividad teórico-cognoscitiva el objeto determina al sujeto, en la actividad práctico-moral, al contrario, es el sujeto quien determina y modifica el objeto, como ya se dijo.

En el primer caso, el no-yo actúa sobre el Yo como objeto de conocimiento; en el segundo, en cambio, el no-yo actúa sobre el Yo como una especie de "golpe" o de "esfuerzo" (Anstoss) que provoca un "contra-golpe" o un "contra-esfuerzo". El objeto, en la actuación práctica, se presenta al hombre como un obstáculo que debe ser superado. Así, el no-yo llega a ser el instrumento mediante el cual el Yo se realiza moralmente. Si es así, el no-yo llega a ser momento necesario para la realización de la libertad del yo.

Ser libre significa hacerse libre y esto quiere decir alejar incesantemente los límites que el no-yo opone al Yo empírico.

En la explicación de la actividad cognoscitiva se vio que el Yo pone al no-yo; en el contexto de la explicación de la actividad práctica podemos captar además de "qué", también el "por qué", es decir, la razón por la que el Yo pone al no-yo. El Yo pone al no-yo para poder realizarse como libertad.

Esta libertad está destinada a permanecer estructuralmente a nivel de la tarea ilimitada (el deber absoluto o imperativo categóri-

No-yo. Es la naturaleza en general, entendida como "reino de los límites". El no-yo es puesto (es decir, producido, creado) inconscientemente por el Yo absoluto, mediante la *imaginación productiva*, la cual, mientras en Kant era sólo la determinadora *a priori* de la intuición pura del tiempo, en Fichte llega a ser precisamente *creadora "inconsciente" de los objetos*. La imaginación productiva es, por ende, la actividad infinita del yo que, delimitándose continuamente, produce lo que constituye la materia del conocimiento humano.



Fichte pronuncia un discurso (grabado anónimo del siglo XIX). El éxito y la popularidad del filósofo, iniciados con la publicación del *Ensayo de una crítica de toda revelación* y continuados con obras de la época como los *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* (definidos por Schlegel "una de las tres directivas principales del siglo"), han conocido, después del paréntesis de la denominada "polémica sobre el ateísmo" de 1979, una nueva y última estación con los *Discursos a la nación alemana* de 1808.

co del que hablaba Kant). La infinitud del Yo es un infinito poner un no-yo para superarlo hasta lo infinito. La supresión completa del no-yo, como es evidente, puede ser sólo un concepto límite y por esto la libertad permanece como una tarea infinita. La verdadera perfección es una infinita tensión hacia la perfección como superación progresiva de la limitación. En esto se revela la esencia misma del principio absoluto.

Fichte piensa que de este modo demostró definitivamente la superioridad de la razón práctica sobre la razón pura que Kant ya había intuido. Dios no es una realidad o una sustancia autosubsistente, sino que es este "orden moral" del mundo, es el "deber ser" y por lo mismo, la Idea. La verdadera religión consiste en la acción moral. Lo finito (el hombre) es un momento necesario y estructural de Dios (del Absoluto como Idea que-se-realiza-hasta el infinito). |Textos 1|

IV. *Problemas morales*

√ Fichte resuelve el problema de la relación entre mundo fenoménico y mundo nouménico sosteniendo que:

a) La *ley moral* es nuestro ser-en-el-mundo-inteligible.

b) La *acción real* constituye nuestro ser-en-el-mundo-sensible.

c) La *libertad*, en cuanto poder absoluto para determinar lo sensible de acuerdo con el inteligible, es la conexión de dos mundos: por lo tanto, el verdadero *principio* de todo es la libertad del Yo.

El hombre realiza su tarea moral de modo pleno cuando entra en relación con los otros hombres; la multiplicidad de hombres implica el surgimiento de muchos ideales y por lo mismo un conflicto entre ideales diferentes; en este conflicto, como el orden moral del mundo es Dios mismo, no puede no prevalecer quien sea moralmente mejor.

El fundamento de las leyes morales → § 1

√ La vida asociada implica el surgir del "derecho" porque el hombre, en comunidad, debe limitar la propia libertad con el reconocimiento de la libertad del otro; el derecho fundamental del hombre es el de la *libertad*, el segundo es el derecho de la *propiedad*. El Estado nace de un contrato social, por lo tanto, de un consenso de la voluntad de los individuos y debe garantizar el trabajo para todos, impidiendo así que haya pobres; para alcanzar este objetivo, el Estado puede, si es necesario, cerrar el comercio con el extranjero y llegar a ser un *Estado comercial cerrado*.

Tales posiciones socialistas, inspiradas en la Revolución francesa, cambiaron con la precipitación de los acontecimientos históricos, haciendo que Fichte se convenciera que sólo del pueblo alemán, vencido y políticamente oprimido y dividido, podía llegar el impulso para el progreso de la humanidad: sólo el pueblo alemán reunificado podría cumplir tal misión.

El origen del derecho y del Estado. La misión del pueblo alemán → § 2-3

1. Fundamentación idealista de la ética

Los últimos conceptos expresados encuentran su aplicación en las obras de Fichte dedicadas expresamente a temas éticos, jurídicos y políticos.

Entre las muchas cosas interesantes que Fichte dijo a este respecto, aquí debemos limitarnos a enfatizar las más esenciales.

En primer lugar, vemos cómo Fichte resuelve brillantemente (al menos desde su punto de vista) el gran problema que había atormentando tanto a Kant sobre la relación entre el mundo sensible o fenoménico y el mundo nouménico con el que se relaciona nuestro quehacer moral. Fichte sostiene que la *ley moral* constituye nuestro ser-en-el-mundo-inteligible (el enganche estructural con lo inteligible), la *acción real* constituye nuestro ser-en-el-mundo-sensible y la *libertad* es la conexión de los dos mundos, en cuanto es poder absoluto para determinar el mundo sensible de acuerdo con el inteligible.

El no-yo actúa sobre el Yo únicamente como "resistencia" que no sólo estimula al Yo a actuar sino que supone el ser puesto por parte del Yo.

El Yo es el verdadero *principio* de todo.

De ese modo se resuelven plenamente los problemas de los cuales había partido Fichte y se alcanza el principio al cual apuntaba, para poder reducir el kantismo a la unidad.

Es claro que en este contexto, en el que todo queda consignado a la actividad moral, el peor mal (el vicio supremo) es *la inactividad* o *la inercia*, de la que se derivan otros vicios peores, como la vileza o la falsedad. La inactividad (la pereza), en efecto, hace que el hombre permanezca al nivel de cosa, de naturaleza, de no-yo, y es, en cierto sentido, la negación de la esencia y del destino del hombre mismo. El hombre realiza su tarea moral de modo pleno cuando entra en relación con los otros hombres. Para llegar a ser plenamente hombre, cada uno necesita de los demás. La necesidad de que existan más hombres (la "deducción" de la multiplicidad de los yo empíricos) está fundamentada por Fichte en la consideración de que el hombre tiene el deber de hacerse plenamente hombre, y esto se logra sólo si existen más hombres.

La multiplicidad de hombres implica el surgimiento de una multiplicidad de ideales y, por lo tanto, de un conflicto entre quienes sostienen ideas diferentes. En este conflicto, según Fichte, el mejor siempre vence, aun cuando aparentemente resulte vencido. Sin embargo, este concepto, muy bello, está condicionado por la visión de conjunto de donde surge, la que implica que, al ser Dios el orden mismo del mundo, el mejor moralmente no puede no prevalecer.

El "sabio" tiene una misión particular entre los hombres. Éste debe empeñarse no sólo en hacer progresar el conocimiento, sino en ser moralmente mejor, y, en este sentido, debe promover el progreso de la humanidad con su actividad y con su ejemplo.

2. Significado y función del derecho y del Estado

La multiplicidad de los hombres hace también surgir el "derecho" y el "Estado". En cuanto el hombre no está solo, sino que hace parte de una "comunidad", es un ser *libre* al lado de otros seres *libres*, y por consiguiente, ha de limitar su propia libertad por el reconocimiento de la libertad del otro. Más exactamente, cada hombre ha de limitar la propia libertad de modo que cada uno y todos puedan igualmente ejercitar la propia. Así nace el "derecho".

El derecho fundamental es el que cada hombre tiene a la libertad (a aquella que es compatible concretamente en el contexto de una sociedad compuesta por hombres libres).

Un segundo derecho, muy importante, es el de la *propiedad*. Pero, a propósito de este derecho, Fichte expresa ideas modernas e interesantes. Cada uno tiene el derecho de poder vivir de su propio trabajo. El Estado, nacido de un contrato social, y por lo mismo de un consenso de las voluntades de los individuos, debe garantizar a quien está inhabilitado, la posibilidad de subsistencia y a quien es hábil la posibilidad de trabajar y finalmente debe impedir que alguien viva sin trabajar. El Estado, en la concepción de nuestro filósofo, garantiza, por lo tanto, el trabajo para todos e impide que haya pobres como también que haya parásitos. Fichte, en su obra *El Estado comercial cerrado*, sostiene que el Estado, con el fin de alcanzar los objetivos que ya hemos tratado, puede, si es necesario, cerrar el comercio con el extranjero o regularlo de modo que tenga el monopolio del mismo.

3. El papel histórico del pueblo alemán

A estas posiciones socialistas se une perfectamente el ideal cosmopolita que Fichte sostuvo por un cierto período, inspirándose en la Revolución francesa. Pero los acontecimientos históricos a los que asistió en la última fase de su vida, lo convencieron de que el impulso para el progreso de la humanidad no podía venir del pueblo francés guiado por Napoleón, que actuaba como un déspota y pisoteaba la libertad, sino del pueblo alemán, militarmente derrotado y políticamente oprimido y dividido. El pueblo alemán reunificado (y sólo éste), podría realizar esta misión. Los *Discursos a la nación alemana*, concluyen así: "¿Conocemos acaso un pueblo que se parezca al nuestro, progenitor de la civilización moderna y que nos ofrezca las mismas garantías? Creo que todo aquel que no albergue fantasías, sino que piense reflexionando y discerniendo, deberá responder con un no a tal pregunta. No hay escapatoria: si pierden ustedes, toda la humanidad perece sin resurgir nunca más".

Vale la pena recordar las funestas instrumentalizaciones políticas a las que estas palabras han dado origen. Sin embargo, en su contexto original, ellas tenían un significado distinto, es decir, que cada nación que resurge es llevada a atribuírselo a sí misma. Este es el sentido, por ejemplo, del *Primado moral y civil de los italianos* de Vincenzo Gioberti. Sin embargo, es un hecho que el escrito de Fichte dio amplios motivos a la ideología del pangermanismo.

V. *La segunda fase del pensamiento de* Fichte (1800-1814)

√ La filosofía de Fichte luego de la "polémica sobre el ateísmo" muestra cambios evidentes, de notable alcance e importancia, que se desarrollan de acuerdo con una profundización del idealismo en sentido metafísico y acentuadamente místico-religioso. En la exposición de la *Doctrina de la ciencia de* 1801, en la base de todo está el Absoluto, que se manifiesta *formalmente* como Razón, como identidad que se diferencia infinitamente en Saber y Ser; el Absoluto se separa así del Saber absoluto, el cual para ser superado es puesto en "evidencia" por la luz de la Unidad divina.

El idealismo viene profundizado en sentido metafísico → § 1-2

√ En cuanto a la instancia religiosa, ya notable en *El destino del hombre*, ella encuentra su más típica expresión en la *Exhortación a la vida bienaventurada*, en donde se sostiene que en la vida y en las acciones del hombre devoto no es el hombre quien actúa sino Dios mismo; la misma ciencia se hace una especie de unión mística con el Absoluto.

La instancia religiosa → § 3

1. Relaciones y diferencias entre las dos fases de la filosofía de Fichte

La producción filosófica de Fichte, posterior a la "polémica sobre el ateísmo", es decir, después del momento en que se estableció en Berlín (1800) muestra cambios evidentes en el pensamiento, de notable importancia y alcance, tanto que algunos estudiosos hablan de dos filosofías de Fichte.

Nuestro filósofo, al contrario de lo que se dice, mantuvo la unidad del propio pensamiento.

Tal vez la verdad sea la siguiente. Fichte siempre sostuvo (y probablemente siempre de muy buena fe) que en sus libros afirmaba las mismas cosas que había dicho Kant, pero que lo hacía de forma diferente. Pero, en cambio, sucedió que al expresarlas de modo diferente, las cosas dichas por Kant se volvieron diferentes.

Lo mismo puede decirse de la segunda filosofía de Fichte respecto de la primera. Al querer decir de modo diferente las cosas que había dicho entre 1793 y 1799, termina por decir cosas nuevas en los escritos que van de 1800 en adelante.

Las novedades se desarrollan de acuerdo con dos direcciones fundamentales:

1) Según una progresiva profundización en sentido metafísico del idealismo.
2) En sentido acentuadamente místico-religioso.

2 Profundizaciones del idealismo en sentido metafísico

Ya en *Sistema de la moral* de 1798 Fichte había escrito: "El saber y el ser no están separados fuera de la conciencia e independientemente de ella, pero lo están sólo en la conciencia, porque esta separación es la condición de la posibilidad de toda conciencia; y sólo por esta separación surge el uno del otro. No hay ningún ser sino por la conciencia y fuera de ella no se da ningún saber, que sea un término meramente subjetivo y en movimiento hacia su ser. Por el solo hecho de poder decirme "yo", estoy obligado a separar: y, por otra parte, sólo porque digo "yo" y mientras lo digo, se realiza la separación. La unidad que está en la base de todo conocimiento se rompe, y por consiguiente, lo subjetivo y lo objetivo son puestos inmediatamente en la conciencia como unidad, es absolutamente = X, y no puede, en su simplicidad, llegar, de algún modo, a la conciencia".

El segundo Fichte, en cambio, resulta orientado, precisamente, a aferrar, en la medida de lo posible, esta incógnita X y a garantizarle una estatura ontológica tal, que ella termina por llegar a ser Dios por sobre el Yo, un Absoluto que está mucho más allá del orden moral del mundo.

La exposición de la *Doctrina de la ciencia* de 1801, presenta claramente esta tendencia. Fichte, en una carta, la resume de este modo: "[...] Mi nueva *Exposición* [...] mostrará que es necesario poner en la base el Absoluto (y precisamente porque es el Absoluto, no se le puede añadir ningún atributo, ni el del Saber ni el del Ser y ni siquiera el de la indiferencia del Saber y del Ser), que este Absoluto se manifiesta en sí como Razón, *se cuantifica*, se divide en Saber y Ser; bajo esta forma solamente llega a una *identidad del Saber y del Ser*, que se diversifica hasta el infinito".

De este modo regresa la sombra de Spinoza, que Fichte intenta rehuir: "Sólo así se puede mantener el "Uno y el Todo", pero no como en Spinoza, en quien se pierde el "uno" cuando llega al "Todo" y el "Todo" cuando tiene el "Uno". La razón sólo posee el infinito, porque no puede nunca aferrar el Absoluto; y únicamente el Absoluto, que nunca entra en la razón sino *formaliter*, es la Unidad, la Unidad que queda sólo cualitativa y nunca cuantitativa". El Absoluto, de este modo, se separa del Saber absoluto (de la doctrina de la ciencia): "El Saber absoluto [...] no es el Absoluto [...]. El Absoluto no es el Saber, ni el Ser, ni la Identidad, ni la Indiferencia entre los dos, sino que es completamente Absoluto, pura y simplemente".

En la redacción de la *Doctrina de la ciencia* de 1804, nuestro filósofo emplea incluso, además del concepto de Unidad, el concepto neoplatónico de "luz" que,

irradiándose, se divide en ser y pensamiento. Fichte, aquí, no sólo distingue el Absoluto del Saber conceptual sino que sostiene que éste se pone para ser superado en la "evidencia" que es propia de la luz de la Unidad divina. En las últimas exposiciones, Dios es concebido como ser uno e inmutable, mientras que el Saber llega a ser imagen o esquema de Dios, "el ser de Dios fuera del propio ser", lo divino que se refleja en la conciencia, sobre todo, en el deber ser y en la voluntad moral.

3. El componente místico-religioso en el segundo Fichte

Un orden análogo de pensamientos se manifiesta en las exposiciones esotéricas paralelas, es decir, populares de este período.

En *El destino del hombre*, Fichte da a la fe un realce extraordinario, tanto que, en algunas páginas, parece que se leyera a Jacobi.

En lo relativo a los fundamentos, Fichte habla ya, en vez del "Yo", de *Vida, Voluntad eterna, y Razón eterna*, y escribe: "*Toda nuestra vida es su vida*. Estamos en su mano y en ella permanecemos y nadie nos puede arrancar de allí. Somos eternos, porque ella es eterna".

En esa misma obra, Fichte llega a decir que "sólo el ojo religioso penetra en el signo de la verdadera belleza".

La instancia religiosa de la última fase del pensamiento de Fichte, encuentra su expresión típica en la *Exhortación a la vida bienaventurada* de 1806 en la que el idealismo se matiza con tintes propios del panteísmo metafísico: "No se da absolutamente ningún ser ni ninguna vida fuera de aquella inmediatamente divina. Este ser es escondido y oscurecido de diversas maneras en la conciencia, con base en leyes propias, indestructibles y fundadas en la esencia de esta misma conciencia: pero, liberado de ésto y modificado sólo por la forma del infinito, reaparece en la vida y en las acciones del hombre devoto de Dios. En estas acciones *no* es el hombre quien actúa: es Dios mismo, en su ser íntimo y original, y en su esencia, el que actúa en el hombre y realiza su obra mediante él".

Según Fichte, ésta sería la doctrina del *Evangelio de Juan*, que corregiría "el error esencial y fundamental de toda metafísica y doctrina de la religión", que es la doctrina de la creación de la nada, "principio original del judaísmo y del paganismo". "La suposición de una creación y especialmente en relación con una doctrina religiosa, es el primer paso hacia el error: la negación de tal creación, si hubiera sido

supuesta por una doctrina religiosa anterior, es el primer criterio de la verdad de tal doctrina religiosa. El cristianismo, y en especial Juan, el profundo conocedor de las cosas que estamos hablando ahora, se halló en este último caso".

Así, Fichte reinterpreta de acuerdo a sus propios esquemas, los conceptos del Verbo divino y del amor. La misma ciencia llega a ser una especie de unión mística con el Absoluto.

VI. *Conclusiones: Fichte y los románticos*

√ La última especulación de Fichte encontró poco eco. En cambio, en la *Doctrina de la ciencia* de 1794 los románticos habían leído muchas de sus aspiraciones, como el concepto de infinito y de la incesante tendencia al infinito, la reducción del no-yo a una proyección del yo, la proclamación de la libertad como significado último de las cosas.

La clave ética es la constante del pensamiento fichtiano → § 1

La constante del pensamiento de Fichte ha sido, pues, *la clave ética*. El idealismo fichtiano es idealismo "ético" sobre todo porque la ley moral y la libertad son la clave que explican la elección que cada hombre individual hace de las cosas y de la misma filosofía: elige el idealismo quien es *libre*, escoge el dogmatismo objetivista (la filosofía que da preeminencia a las cosas en relación con el sujeto) *quien no es espiritualmente libre.*

1. El idealismo fichtiano es idealismo "ético"

La última especulación de Fichte encontró poco eco. El éxito de la *Doctrina de la ciencia* de 1794 no podía repetirse, porque en aquella obra los románticos leyeron muchas de sus aspiraciones, que allí se sugerían más que ser formuladas y proclamadas expresamente. Leyeron entre líneas, además de lo que se decía, lo que no se había dicho, de modo que la obra fue cargada de múltiples significados.

Esto fue lo que los románticos encontraron: el concepto de infinito y de la incesante tendencia al infinito; la reducción del no-yo a una proyección (o creación) del yo y, por consiguiente, el predominio del sujeto; la proclamación de la libertad como significado último del hombre y de las cosas; la concepción de lo divino que obra en el actuar humano. El mismo concepto romántico de "ironía"

como permanente autoproducción y autosuperación, proviene de la dialéctica fichtiana, al menos en lo concerniente a la formulación y la definición teórica.

Si para entender al hombre Fichte es necesario seguir toda su trayectoria evolutiva, para comprender el desarrollo de las ideas de este período es necesario concentrarse, especialmente, en la *Doctrina de la ciencia* de 1794 y en las ideas que están en la base. Por lo demás, la *clave ética* expresada en esta obra y en las que están estrechamente relacionadas con ella, ha quedado como constante del pensamiento de Fichte, el mínimo común denominador de toda su obra. El idealismo fichtiano es idealismo "ético" o "moral", no sólo porque la ley moral y la libertad son la clave del sistema, sino también porque son la clave que explica la elección que cada individuo hace de las cosas y de la misma filosofía: elige el idealismo quien es *libre*; escoge el dogmatismo objetivista (la filosofía que da preeminencia a las cosas respecto del sujeto) *quien no es espiritualmente libre*.

FICHTE

EL YO PURO Y LOS TRES PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA

El fundamento del sistema del saber,
capaz de
transformar la filosofía en "doctrina de la ciencia", es
el **Yo puro**,
actividad autointuitiva pura
que mediante *la imaginación productiva*
se autopone *libremente*
y, autoponiéndose, crea toda la realidad.



Por lo tanto,
los tres principios fundamentales de la doctrina de la ciencia son:

1. El *Yo se pone absolutamente a sí mismo* (TESIS)

2. El *Yo opone absolutamente a sí, dentro de sí, un* No-*yo* (ANTÍTESIS)

3. E*n el Yo absoluto, el yo limitado y el no-yo limitado se limitan recíprocamente* (SÍNTESIS)

Actividad cognoscitiva:
el yo viene de-terminado por el no-yo

Actividad práctica:
el yo de-termina al no-yo

mediante
la **libertad**
que es poder absoluto
de determinar.

la *acción real* --------- según --------- la *ley moral*

la *acción real*
que constituye nuestro
ser-en-el-mundo-sensible.

la *ley moral*
que constituye nuestro
ser-en-el-mundo-inteligible

J.G. FICHTE

1. *PRIMERA INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA DE LA CIENCIA (1797)*

Un manifiesto del idealismo: qué es el idealismo y por qué un hombre lo elige

Para responder a las crítica suscitadas por su Doctrina de la ciencia *de* 1794, *Fichte emprendió la publicación por entregas en la revista* "Diario filosófico", *a partir de* 1797, *del pensamiento expresado en dicha obra, exponiéndolo en una forma nueva y respondiendo a los problemas que había suscitado.*

En la primera entrega de la obra, proyectada por Fichte *con el título* Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia, *estaba contenida la* Introducción *que presentamos aquí íntegramente y que el hijo de* Fichte, *cuando publicó los escritos de su padre, llamó* Primera introducción a la doctrina de la ciencia, *título que permaneció como canónico.*

Esta Introducción *constituye el "manifiesto" del* Idealismo *y está elaborada con sagacidad y notable claridad.*

El *objetivo que* Fichte *se propuso fue el de presentar la idea de fondo del idealismo, que debería imponerse como el único sistema filosófico coherente.* El *idealismo, según* Fichte, *no puede refutarse; quien intenta refutarlo, demuestra que no lo ha entendido.* El *motivo básico que lleva a elegir el idealismo no es de carácter intelectual sino moral: en efecto, elige el idealismo quien ama la libertad, porque sólo el idealismo la justifica.*

Para alcanzar este objetivo, Fichte *procedió como sigue:*

Tenemos representaciones de dos tipos: algunas son libres, otras se presentan siempre acompañadas de un sentimiento de necesidad.

El *conjunto de las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad es el que se llama experiencia.* El *propósito de la filosofía es precisamente el de proporcionar explicación de la experiencia y, por tanto, del sistema de representaciones acompañadas de necesidad.*

Ahora bien, lo que da razón de la experiencia está fuera de la experiencia, porque el fundamento, en cuanto tal, está por fuera de lo que es fundado.

Los sistemas filosóficos que buscaron dar razón de la experiencia son dos solamente: el idealismo y el dogmatismo. El *primero, para explicar la experiencia, prescinde de*

la cosa en sí *y se apoya en la inteligencia; el segundo, por el contrario, se apoya en la* cosa en sí.

Pero aquello sobre lo que se apoya el dogmatismo, la cosa en sí, *no es real, y puede ser considerada como una "invención", mientras que el objeto del idealismo se refiere a datos precisos e incontrovertibles de la conciencia.*

Dogmatismo e idealismo no tienen entre sí puntos comunes y, por tanto, no pueden refutarse con armas lógicas. Sus principios no son deducibles ulteriormente y por lo mismo sus aceptaciones no pueden discutirse lógicamente. El idealista no puede refutar al dogmático porque éste parte de la cosa en sí y deriva todo de ella, comprendidas la conciencia y la libertad. El dogmático no puede refutar al idealista, porque éste no admite la existencia de esa cosa en sí, sobre la que el dogmático funda todos sus razonamientos.

Entonces se plantea el problema de fondo: ¿de qué depende la elección que se hace?

Fundamentalmente, el interés supremo que tiene el hombre es el que se refiere a sí mismo. Pero hay dos modos diversos de interesarse por sí mismo, dos tipos diversos de hombres que emplean estos dos intereses. Por un lado, están quienes no habiéndose elevado aún al sentimiento de la libertad y de la autonomía en sentido adecuado, tienen sólo una conciencia dispersa y apegada a las cosas, y por lo mismo se apoyan sobre las cosas y confían en ellas por amor a sí. Por otro lado, están quienes se apoyan no en las cosas sino en sí, es decir, en su propia libertad y autonomía.

Las conclusiones de Fichte son, pues, estas: el tipo de filosofía que se escoge, depende del tipo de hombre que se es; *si confía en las cosas más que en la libertad, será un dogmático, si, por el contrario, confía auténticamente en sí y en la libertad, será un idealista.*

Pero, el idealismo tiene una superioridad sobre el dogmatismo, no sólo de carácter moral sino también de carácter teórico.

El dogmático, partiendo de la cosa en sí, no logra explicar adecuadamente la experiencia. Efectivamente, moviéndose en el orden de las cosas, sólo por un gran salto, del todo indebido, se puede pasar de la cosa en sí a la conciencia y a la inteligencia, porque éstas no son una de las cosas en sí. El idealista, partiendo en cambio de la inteligencia como primer absoluto, resuelve todos aquellos problemas que el dogmático no puede resolver. En este sentido, el Idealismo se impone como única filosofía posible.

El fundamento del Idealismo es, pues, la inteligencia, entendida como actividad que se da a sí misma sus propias leyes en el curso de su propio

actuar, gracias a su propia esencia. *Las leyes de la inteligencia se deducen por tanto de la esencia misma de la inteligencia y el objeto es el producto sintético de tales leyes.*

Para el idealismo la experiencia resulta ser producción de un pensamiento libre que actúa de acuerdo con las leyes de su misma esencia: "a priori" y "a posteriori" coinciden en el sentido de que son la misma realidad vista desde dos lados distintos.

La última palabra del idealismo, para Fichte, *es pues esta*: no hay otra realidad sino la inteligencia y todas las cosas, sin excepción alguna, proceden de la actividad de la inteligencia misma.

En torno a esta tesis girará toda la historia del idealismo.

I. EL PROPÓSITO DE LA FILOSOFÍA ES EL DE DAR CUENTA DE TODA EXPERIENCIA

1. En las representaciones que tenemos, unas están acompañadas de necesidad, otras son libres

Repara en ti mismo; aparta tu mirada de todo lo que te rodea y llévala a tu interior. Tal es el primer requerimiento que la filosofía hace a quien se inicia en ella. No interesa nada de cuanto está fuera de ti, sino que sólo interesas tú mismo.

Aun en la autoobservación más superficial, cualquiera percibirá una notable diferencia entre esas diversas determinaciones inmediatas de su conciencia que podemos llamar también representaciones. Algunas de ellas, en efecto, las vemos como totalmente dependientes de nuestra libertad, pero nos resulta imposible creer que les corresponda algo externo a nosotros y sin nuestra intervención. Nuestra fantasía y nuestra voluntad nos parecen libres. Otras de nuestras representaciones nos remiten a una verdad que debe de hallarse fijada, independiente de nosotros, como a su modelo; y dado que tales representaciones han de coincidir con esta verdad, nos vemos atados en la determinación de esas representaciones. En el conocimiento no nos tenemos por libres en lo que se refiere a su contenido. En síntesis, podemos decir que algunas de nuestras representaciones se hallan acompañadas de un sentimiento de libertad, al paso que a otras las acompaña un sentimiento de necesidad.

2. Las representaciones que dependen de la libertad están motivadas por la libertad misma y no por otra cosa

Lógicamente no puede suscitarse la cuestión de por qué las representaciones dependientes de la libertad tienen precisamente este carácter y no otro; el suponer, en efecto, que son dependientes de la libertad descarta toda apelación al concepto de razón de ser. Tales representaciones son como son porque yo las he determinado así, y si las hubiera determinado de otro modo, de otro modo serían.

3. El propósito de la filosofía es la explicación del principio del que dependen las representaciones necesarias (que, en su conjunto, constituyen la experiencia)

En cambio, es ciertamente digna de ser meditada la cuestión siguiente: ¿cuál es la razón de ser del sistema de las representaciones acompañadas de un sentimiento de necesidad, y de este sentimiento de necesidad mismo? El responder a tal cuestión es lo que constituye la tarea de la filosofía; y, en mi opinión, es filosofía únicamente la ciencia que resuelve esta tarea. El sistema de las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad recibe también el nombre de *experiencia*, tanto interna como externa; con lo cual tenemos –diciéndolo con otras palabras– que la filosofía ha de dar a conocer el fundamento de toda experiencia.

4. Tres objeciones y sus respuestas

Contra lo que acabamos de afirmar pueden hacerse sólo tres objeciones.

Pues, por un lado, alguien podría negar que en la conciencia se den representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad y referidas a una verdad que debe hallarse determinada sin nuestra intervención. Quien así pensara, o bien afirma algo de lo cual no está convencido o se trataría de una persona distinta de las demás; de donde resulta que para él no habría nada negado ni negación alguna, de modo que podríamos prescindir de su objeción sin más.

Otra posibilidad es que alguien dijera que a la cuestión planteada no cabe dar absolutamente ninguna respuesta, ya que en lo referente a este asunto nos hallamos en una ignorancia invencible en la que nos vemos precisados a permanecer. Viene a ser del todo superfluo el considerar las razones en pro y en contra de quien así hable, pues el mejor modo de refutarlo consiste en res-

ponder realmente a la cuestión, de modo que no le quedará otro recurso que analizar nuestro intento de solución mostrando en qué y por qué no le parece satisfactorio.

Una última objeción podría hacerla alguien que, considerando lo que se entiende por filosofía, afirmara que ésta, en general o además de lo indicado, consiste en otra cosa. Pero, sería fácil mostrarle que la filosofía ha sido siempre vista por sus conocedores precisamente tal como la hemos presentado, que todo lo que él pretende hacer pasar por filosofía tiene ya otros nombres, y que si esta palabra ha de expresar algo concreto debe significar cabalmente la ciencia determinada.

5. La doctrina de la ciencia responde a estos problemas

Pero como no estamos dispuestos a entregarnos a esa estéril discusión sobre una palabra, por nuestra parte hace ya mucho tiempo que hemos dejado de emplearla y hemos llamado *Doctrina de la ciencia* a la ciencia que tiene como cosa propia y peculiar el resolver la cuestión propuesta.

II. EL FUNDAMENTO QUE DA CUENTA DE TODA EXPERIENCIA ESTÁ FUERA DE LA EXPERIENCIA

1. El fundamento que explica lo que es fundado no en el ámbito de este último

Sólo tratándose de una cosa que juzgamos contingente –es decir, en la que se supone que podría ser también de otra manera–, y que, por otra parte no debe hallarse determinada por la libertad, podemos preguntarnos por su fundamento; precisamente esa cosa se convierte, para el que por ella se pregunta, en algo contingente por el hecho de que éste inquiere el fundamento de la misma. El problema de buscar el fundamento de una cosa contingente estriba en mostrar otra cosa distinta de cuya naturaleza puede colegirse por qué lo fundado posee, entre las diversas características que podrían serle propias, precisamente aquellas que tiene. En virtud de la idea misma de fundamento, cae éste fuera de lo fundado; ambos elementos, lo fundado y el fundamento, en cuanto tales quedan mutuamente contrapuestos e implicados, de modo que el primero viene explicado por el segundo.

2. El concepto de fundamento no puede entenderse, sino de este modo

Ahora bien, la filosofía tiene la misión de mostrar el fundamento de toda experiencia; con lo cual su objeto cae necesariamente fuera de toda experiencia. Esta proposición vale para toda filosofía, y lo cierto es que ha tenido una vigencia efectiva y general hasta la época de los kantianos y de sus hechos de conciencia, y, por lo mismo, de la experiencia interna.

Contra esta proposición aquí enunciada no cabe hacer objeción alguna, pues la premisa mayor de nuestro razonamiento es el simple análisis del concepto de filosofía que hemos establecido, y es de ella que se deduce la conclusión. Si alguien quisiera acaso hacer notar que el concepto de fundamento ha de explicarse de otro modo, a ese tal ciertamente no podemos impedirle el tomar el mencionado término, cuando lo use, en el sentido que quiera; en cuanto a *nosotros* hacemos constar, usando de nuestro perfecto derecho, que, en la precedente descripción de lo que es la filosofía, no vamos a entender por tal término otra cosa que lo dicho. De acuerdo con esto, de no poder admitirse la acepción de fundamento que proponemos habría que negar la posibilidad de una filosofía en general en el sentido que le hemos dado, tema del cual ya nos hemos ocupado.

III. LOS DOS SISTEMAS FILOSÓFICOS QUE INTENTAN DAR RAZÓN DE TODA EXPERIENCIA POSIBLE

1. Para explicar la experiencia se puede prescindir de la cosa en sí, apoyándose en la inteligencia (como lo hace el idealismo) o también prescindir de la Inteligencia, apoyándose sobre la cosa en sí (como lo hace el dogmatismo)

El ser racional finito no dispone de nada fuera de la experiencia; ésta es la que encierra toda la materia de su pensamiento. También el filósofo se halla necesariamente en esas condiciones, por lo que parece que no hay modo de entender cómo pueda elevarse por encima de la experiencia.

Sin embargo, el filósofo puede hacer abstracción, esto es, separar, mediante la libertad del pensamiento, lo que en la experiencia se da unido. En la experiencia se hallan inseparablemente unidas *la cosa* –aquello que al parecer se halla determinado independientemente de nuestra libertad y por lo cual debe regirse nuestro conocimiento– y *la inteligencia*, que es la que debe conocer. El

filósofo puede hacer abstracción de uno de ambos elementos, con lo cual ha hecho ya abstracción de la experiencia y se ha elevado sobre la misma. Si hace abstracción de la cosa, se queda, como fundamento explicativo de la experiencia, con una inteligencia en sí, o sea, abstraída de su relación a esta experiencia; y si hace abstracción de la inteligencia, se queda, como fundamento explicativo de la experiencia, con una cosa en sí, es decir, abstraída del hecho de que se da en dicha experiencia. Hacer lo primero es lo que se llama *idealismo*, mientras que hacer lo segundo recibe el nombre de *dogmatismo*.

2 Idealismo y dogmatismo son los únicos dos sistemas filosóficos posibles

Sólo resultan posibles estos dos sistemas filosóficos, y las presentes consideraciones deberían bastar para convencer de ello a cualquiera. Según el primero de ellos, las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad son productos de la inteligencia que hay que presuponer a ellas en la explicación; de acuerdo con el segundo sistema, son productos de una cosa en sí que es preciso presuponer a las mismas.

Si alguien quisiera negar esta proposición, debería poner en claro, o bien, que hay aun otro camino, además del de la abstracción, para elevarse por encima de la experiencia, o bien que en la conciencia de la experiencia se dan más elementos constitutivos que los dos mencionados.

Ahora bien, por lo que se refiere a lo primero quedará claro, más adelante, que aquello que ha de ofrecerse como inteligencia realmente se da en la conciencia según otro predicado, con lo cual no es algo producido sólo por una abstracción; si bien se verá que la conciencia de tal inteligencia viene condicionada por una abstracción, ciertamente natural al hombre.

En modo alguno negamos que sea posible el construir un todo juntando los fragmentos de estos dos sistemas desiguales ni que de hecho se haga a menudo esta operación tan poco consecuente; lo que negamos es que, si se procede de un modo consecuente, resulten posibles más sistemas que esos dos referidos.

IV. EL FUNDAMENTO QUE EL IDEALISMO Y EL DOGMATISMO ADUCEN PARA EXPLICAR LA EXPERIENCIA

1 El objeto de la filosofía

Entre el objeto –al fundamento explicativo de la experiencia establecido por una filosofía vamos a llamarlo *el objeto de esta filosofía*, dado que parece exis-

tir sólo por y para la misma–, entre el objeto del *idealismo* y el del *dogmatismo* se da, por lo que respecta a la relación de ambos con la conciencia en general, una notable diferencia. Todo aquello de lo cual soy consciente recibe el nombre de objeto de la conciencia. Hay tres tipos de relación de este objeto con quien se lo representa. O bien aparece el objeto como ocasionado sólo por la representación de la inteligencia; o como existente sin la acción de la misma; y, en este último caso, o como determinado asimismo en lo que se refiere a su naturaleza, o como dado sólo en lo tocante a su existencia y determinable por la inteligencia libre, en cambio, en lo referente a su naturaleza.

El primer tipo de relación se da en algo que es sólo inventado, tanto si no hay finalidad en ello como si la hay; el segundo tipo corresponde a un objeto de la experiencia, y el tercer tipo tiene lugar sólo en un objeto singular que vamos a indicar en seguida.

2. El objeto del idealismo es el "Yo en sí"

Me refiero a que puedo libremente determinarme a pensar tal o cual cosa, como, por ejemplo, la cosa en sí del dogmático. Ahora bien, si hago abstracción de lo pensado y me fijo sólo en mí, vengo a ser para mí mismo, en este objeto [*Gegenstand*], el objeto [*Objekt*] de una representación determinada. Eso de que yo me aparezca a mí mismo determinado precisamente de esta manera y no de otra, cabalmente como pensante y pensando –entre todos los pensamientos posibles– justamente la cosa en sí, es algo que, a mi juicio, debe depender de mi autodeterminación: es libremente que me he convertido a mí mismo en un tal objeto. Con todo, no me he hecho a mí mismo en sí, sino que me veo forzado a pensarme de antemano como aquello que ha de ser determinado dentro de la autodeterminación. No obstante, yo mismo soy para mí un objeto cuya naturaleza depende, en unas condiciones precisas, sólo de la inteligencia, y cuya existencia, en cambio, debe siempre presuponerse.

Ahora bien, cabalmente este yo en sí[1] constituye el objeto del idealismo. De modo que el objeto [*Objekt*] de este sistema se da efectivamente en la conciencia como algo real; no como una *cosa en sí*, por efecto de la cual el Idealismo cesaría de ser lo que es y se convertiría en Dogmatismo, sino como Yo en sí; no como objeto [*Gegenstand*] de la experiencia –puesto que no se halla determinado y cobra sólo por mí su determinación, sin la cual nada es ni existe en modo alguno–, sino como algo elevado por encima de toda experiencia.

[1] Hasta ahora he evitado esta expresión para no dar pie a hacerse la idea de un yo como cosa en sí. Mi precaución era vana y, por lo mismo, voy a servirme de aquella, pues no veo con quién deba usar precauciones [Nota de Fichte].

3. El objeto del dogmatismo es la "cosa en sí"

El objeto [*Objetk*] del dogmatismo, por el contrario, pertenece al primer tipo de objetos, que son producidos sólo por el libre pensar; la cosa en sí es una mera invención y no tiene realidad alguna. No se da precisamente en la experiencia, pues el sistema de la experiencia no es otra cosa que el pensamiento acompañado del sentimiento de necesidad ni puede ser considerado como algo distinto por el dogmático, quien, como todo filósofo, ha de fundamentarlo. El dogmático quiere ciertamente asegurar a la cosa en sí realidad, esto es, la necesidad de ser pensada como fundamento de toda experiencia, y lo conseguirá si hace patente que la experiencia ha de ser efectivamente explicada por esa cosa en sí y que sin la misma no puede explicarse; mas precisamente esto es lo discutible, no pudiendo presuponerse aquello que se trata de demostrar.

4. La ventaja que tiene el objeto del idealismo sobre el del dogmatismo

Por lo que vemos, el objeto del Idealismo ofrece, con respecto al del dogmatismo, la ventaja de que ha de ser mostrado en la conciencia no como fundamento explicativo de la experiencia –cosa que resultaría contradictoria y que convertiría a este sistema mismo en una parte de la experiencia–, aun cuando ha de ser mostrado en ella de un modo general y absoluto; al paso que, por el contrario, el objeto del dogmatismo no puede ser considerado más que como una simple invención que espera su realización únicamente del éxito del sistema.

Cuanto acabamos de decir tiene como única finalidad el esclarecer mejor la comprensión de las diferencias que hay entre los dos sistemas, no el subrayarlas para deducir algo en contra del segundo. Eso de que el objeto de toda filosofía, como fundamento explicativo de la experiencia, debe caer fuera de la misma es algo que, muy lejos de que pueda redundar en detrimento de un sistema, viene exigido ya por la naturaleza de la filosofía. La razón de por qué ese objeto debe darse, además, en la conciencia de un modo especial, no la hemos encontrado todavía.

5. Respuesta a algunas objeciones contra el idealismo

Si alguien no pudiera convencerse de lo que acabamos de afirmar, no por eso –puesto que se trata sólo de una observación incidental– habría de resultarle ya imposible el convencerse del todo de lo que digamos. Sin embargo, y siguiendo mi plan, voy a ocuparme ahora de algunas posibles objeciones.

Alguien podría negar la autoconciencia inmediata, que hemos afirmado, en una acción libre del espíritu. A ese tal no tendremos más que recordarle de nuevo las condiciones mencionadas ya por nosotros de esa autoconciencia. Dicha autoconciencia no surge espontáneamente ni llega por sí misma; es preciso actuar de un modo realmente libre, hacer luego abstracción del objeto y fijarse únicamente en sí mismo. Nadie puede ser forzado a hacer esto, y aun cuando alguien diga hacerlo no puede saberse jamás si lo hace debidamente y tal como se requiere. En una palabra, esta conciencia no hay modo de mostrarla a nadie; cada cual ha de producirla en sí mismo mediante la libertad.

A la segunda afirmación, a saber, que la cosa en sí es una mera invención, podría objetársele algo únicamente si alguien la ha entendido mal. A éste le remitiríamos a la descripción que hemos hecho ya del origen de este concepto.

V. IDEALISMO Y DOGMATISMO NO TIENEN PUNTOS EN COMÚN Y SON INCOMPATIBLES MUTUAMENTE

1. Los dos sistemas no pueden refutarse el uno por el otro porque sus principios no pueden ser deducidos

Ninguno de estos dos sistemas puede desvirtuar directamente al sistema opuesto, pues la polémica que tienen entablada se refiere al primer principio, que no puede ya deducirse de otro; sólo con que se admita su respectivo principio, cada uno de ambos sistemas rechaza ya el del otro. Cada uno niega todo al sistema opuesto, y no tienen ningún punto común a partir del cual puedan ponerse de acuerdo y coincidir. Aun cuando parezcan concordar en lo que se refiere a las palabras de una proposición, lo cierto es que cada uno de ellos las toma en un sentido diferente[2].

[2] De aquí viene que Kant no haya sido entendido y que la doctrina de la ciencia no haya encontrado aceptación alguna ni seguramente la encuentre bastante pronto. El sistema kantiano y el de la doctrina de la ciencia son sistemas *idealistas*, no en el sentido corriente de la palabra, harto indeterminado, sino en el sentido determinado que acabamos de indicar; los filósofos modernos, en cambio, son todos ellos *dogmáticos* y se hallan firmemente resueltos a seguir siéndolo. A Kant se lo ha tolerado únicamente porque era posible convertirlo en un dogmático; en cuanto a la doctrina de la ciencia, que no consiente tal tipo de transformación, se hace necesariamente intolerable para esos filósofos. La rápida divulgación de la filosofía *kantiana*, tras haber sido entendida como se la entendió, constituye una prueba no de la profundidad, sino de la superficialidad de nuestra época. Por un lado, en esta forma en que se la ha tomado, dicha filosofía viene a ser el más extravagante engendro que ha sido creado jamás por la fantasía humana, y el hecho de que sus defensores no vean esto no hace demasiado honor a su ingenio; por otro lado, puede fácilmente demostrarse que esta filosofía se impuso únicamente debido a que llevaba a dejar de lado toda especulación seria y a creer que uno, con ella, se hallaba provisto de una carta credencial para seguir cultivando un empirismo tan generalizado como superficial [Nota de Fichte].

2. Por qué el idealismo no puede refutar el dogmatismo

Para empezar, el idealismo no puede desvirtuar al dogmatismo. Aquél tiene ciertamente sobre este último, según hemos visto, la ventaja de que puede mostrar en la conciencia su fundamento explicativo de la experiencia, a saber, la Inteligencia que obra libremente. El hecho como quizá, el dogmático debe incluso concedérselo, aparte de lo cual se hace éste incapaz de todo otro trato con él; pero el dogmático, usando de una correcta consecuencia de su principio, transforma ese hecho en apariencia e ilusión, con lo cual la inhabilita como fundamento explicativo de algo distinto; dado que, en tal filosofía, ese hecho no puede afirmarse a sí mismo.

Según el dogmático, todo cuanto se da en nuestra conciencia es producto de una cosa en sí, de modo que lo son también las supuestas determinaciones que obtenemos mediante la libertad y hasta la creencia misma de que somos libres. Esta creencia es producida por la acción de la cosa en nosotros, y las determinaciones que se nos derivan de nuestra libertad vienen producidas igualmente por ella; sólo que no sabemos esto, razón por la cual no atribuimos dichas determinaciones a ninguna causa y las atribuimos, por ende, a la libertad. Todo dogmático consecuente es necesariamente fatalista; no niega el hecho de conciencia según el cual nos consideramos libres, pues esto sería absurdo, pero demuestra, basándose en su principio, la falsedad de esta afirmación.

El dogmático niega completamente la independencia del yo, sobre la cual construye el idealista, y hace de ese yo sólo un producto de las cosas, un accidente del mundo. El dogmático consecuente es necesariamente también materialista. Sólo podría ser refutado desde el postulado de la libertad y de la independencia del yo; pero es precisamente tal postulado lo que él niega.

3. Por qué el dogmatismo no puede refutar el idealismo

De un modo análogo, tampoco puede el dogmático refutar al idealista.

El principio del dogmático, la cosa en sí, no es nada, y no tiene –como debe reconocer su propio defensor– realidad alguna fuera de aquella que ha de adquirir por el hecho de que sólo partiendo de él puede explicarse la experiencia. Esta prueba es anulada por el idealista diciendo que él explica la experiencia de otra manera, con lo cual niega precisamente aquello sobre lo cual construye el dogmatismo. La cosa en sí se convierte en una quimera total, no viéndose ningún otro fundamento de por qué habría de admitirse tal cosa en sí; y con ella se derrumba todo el edificio del dogmatismo.

4. Imposibilidad de fundir en un único sistema idealismo y dogmatismo

De lo dicho resulta, a su vez, la absoluta incompatibilidad de ambos sistemas, pues lo que se sigue del uno queda anulado por las conclusiones del otro; y de acuerdo con esto se hace patente la forzosa inconsecuencia que constituiría la fusión de los dos sistemas en uno solo. Siempre que se ha intentado hacer algo parecido ocurre que los elementos no se acoplan unos a otros y se produce en alguna parte una enorme laguna. La posibilidad de una ensambladura de este tipo, que supone una transición continua de la materia al espíritu o viceversa, o, lo que es absolutamente lo mismo, una transición continua de la necesidad a la libertad, es lo que debería demostrar aquel que quiera defender esa tesis anterior.

5. Si el idealismo no puede refutar el dogmatismo ¿qué puede motivar a escoger uno u otro?

Por el hecho de que, dado lo que hemos visto hasta ahora, los dos sistemas parecen ser de igual valor desde el punto de vista especulativo, y no pueden coexistir, aun cuando por otra parte ninguno de ambos puede hacer nada contra el otro, se plantea como cuestión interesante la de qué es lo que puede por ventura mover a quien se da cuenta de esto –y en verdad que es bien fácil darse cuenta de ello– a preferir un sistema al otro, y de cómo es posible que no se produzca un escepticismo general como renuncia total a dar una respuesta al problema planteado.

La discusión entre el idealista y el dogmático estriba propiamente en si debe sacrificarse la independencia de la cosa a la independencia del yo o, a la inversa, la independencia del Yo a la de la cosa. ¿Qué es, pues, lo que impulsa a una persona inteligente a declarar sus preferencias por uno de ambos sistemas?

6. Las razones de las que depende la elección del idealismo o del dogmatismo resultan estrechamente unidas a los intereses básicos de quien elige

El filósofo en el punto de vista indicado –que es el que debe irremisiblemente adoptar si ha de ser tenido por filósofo, y en el cual el hombre, debido al progreso de su pensamiento y aun sin tomar parte activa en el asunto, tarde o temprano acaba por situarse– no encuentra nada más *que el tener que formarse la idea* de que es libre y de que fuera de él existen determinadas cosas.

Al hombre se le hace imposible permanecer en esta idea; la idea consistente en una mera representación es sólo medio pensamiento, un trozo incompleto de un pensamiento; es preciso que se añada algo que corresponda a la representación independientemente del acto representativo. En otros términos: la representación no puede subsistir por sí sola, es algo sólo al ir vinculada a otro elemento distinto, no siendo nada de por sí. Esta necesidad que aparece en el pensamiento es precisamente la que, a partir del mencionado punto de vista, lleva a esta pregunta: ¿cuál es el fundamento de las representaciones, o –lo que es absolutamente lo mismo– qué es lo que corresponde a ellas?

Ahora bien, puede ciertamente existir la representación de la independencia del yo y la de la cosa, pero no puede darse la independencia de ambos elementos conjuntamente. Sólo uno de ellos puede ser lo primero, lo inicial, lo independiente; aquello que es lo segundo resulta necesariamente, por el hecho de ser lo segundo, dependiente de lo primero, a lo cual debe ser vinculado.

Ahora bien, ¿cuál de los dos elementos debe pasar a ser el primero? No hay fundamento de decisión posible por parte de la razón; pues no se trata aquí de la conexión de un elemento en la serie singular en la que son suficientes los fundamentos racionales, sino del comienzo de toda la serie, lo cual, por ser un acto absolutamente primero, depende sólo de la libertad del pensar. Dicho acto viene determinado, pues, por el libre arbitrio, y puesto que la decisión del libre arbitrio debe tener no obstante un fundamento, viene determinado por la *inclinación* y *el interés*.

La razón última de la diferencia entre el idealista y el dogmático estriba, por consiguiente, en la diferencia de su interés.

7. El interés de fondo del dogmático está en la confianza que muchos hombres tienen en las cosas por amor a sí

El supremo interés y el fundamento de todo otro interés es el *para nosotros mismos*. Tal es lo que ocurre en el filósofo. El no perder su yo en el razonamiento, sino el mantenerlo y afirmarlo, he aquí el interés que de un modo invisible dirige todo su pensar. En la humanidad se dan dos grados, y, en el curso progresivo de nuestra especie, sucede que antes de que todo el mundo haya alcanzado el último grado hay dos tipos capitales de personas. Algunas de ellas, que todavía no se han elevado a un pleno sentimiento de su libertad y a una absoluta autonomía, se encuentran a sí mismas sólo en el representarse las cosas; poseen únicamente esa conciencia de sí dispersa pendiente de los objetos y

que ha de integrarse a partir de la diversidad de éstos. A esas personas su propia imagen les viene proyectada sólo a través de las cosas, como por medio de un espejo; si se les quitan las cosas, con esto desaparece a la vez su yo; es por razón de sí mismas que tales personas no pueden dejar de creer en la independencia de las cosas, pues ellas mismas existen sólo junto con tales cosas. Todo lo que ellas son lo han llegado realmente a ser por medio del mundo externo. Quien de hecho es sólo un producto de las cosas no podrá nunca mirarse de otra manera, y estará en lo justo mientras hable únicamente de sí y de sus semejantes. El principio de los dogmáticos es la creencia en las cosas por razón de sí mismos; es, pues, una creencia mediata en su propio yo disperso y producido sólo gracias a los objetos.

8. El interés de fondo del idealista está en el amor por la libertad

Pero aquel que llega a hacerse consciente de su propia autonomía e independencia respecto de cuanto existe fuera de él –y llega uno a esto, sólo haciéndose algo, por sí mismo e independientemente de todo– no necesita de las cosas como apoyo de su yo, y no puede utilizarlas porque suprimen esa independencia y la convierten en vacua apariencia. El yo que tal individuo posee y que le interesa anula aquella creencia en las cosas; dicho individuo cree en su autonomía por inclinación y se la hace suya con afecto. Su creencia en sí mismo es inmediata.

9. Consecuencias que se derivan de la confianza en el Yo o en las cosas

Por ese interés pueden también explicarse los sentimientos que de ordinario se entremezclan en la defensa de los sistemas filosóficos. Cuando se ataca a su sistema, el dogmático cae realmente en peligro de perderse a sí mismo; sin embargo, no se halla pertrechado contra este ataque, pues en su propio interior hay algo que sirve a los intereses del atacante; es por eso, que se defiende con calor y resentimiento. El idealista, por el contrario, no puede por menos de mirar con cierto menosprecio al dogmático, quien no es capaz de decirle nada que él no supiera desde hace mucho tiempo y que no haya abandonado ya como erróneo, dado que uno llega al idealismo, si no pasando por el propio dogmatismo, cuando menos habiendo tenido una propensión al mismo. El dogmático se apasiona, se altera y hasta perseguiría si tuviera poder para hacerlo; el idealista es frío, hallándose en riesgo de burlarse del dogmático.



Fichte en un carboncillo de la época, conservado en la Biblioteca de Mónaco de Baviera

10 La elección de un sistema filosófico depende de la naturaleza y del carácter del hombre que elige

El tipo de filosofía que uno escoge depende, pues, de la clase de persona que es; pues un sistema filosófico no es un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse según se nos antoje, sino que se halla animado por el alma de la persona que lo tiene. Un carácter flojo por naturaleza, o ablandado por la servi-

dumbre de espíritu, el lujo refinado y la vanidad, un carácter torcido, no se elevará nunca hasta el idealismo.

11 Filósofo se es por naturaleza y no existe arte humano que puede hacer que se llegue a ser tal

Puede mostrarse al dogmático la insuficiencia e inconsecuencia de su sistema, cosa de la cual hablaremos en seguida; puede desconcertársele e inquietársele por todos lados, pero no puede convencérsele puesto que es incapaz de escuchar y de examinar tranquila y fríamente una doctrina que simplemente no puede soportar. Para filósofo –si es que el idealismo puede acreditarse como la única filosofía verdadera–, para filósofo hay que haber nacido, hay que haber sido educado para ello y ha de educarse uno a sí mismo para serlo; pero nadie puede ser hecho filósofo usando de arte humana alguna. Es por esto que a esa ciencia le ocurre que puede prometerse pocos prosélitos entre los varones *ya hechos*; si puede esperar algo, espera más del mundo joven, cuya fuerza innata no ha sucumbido todavía a la flojedad de nuestra época.

VI. SUPERIORIDAD DEL IDEALISMO SOBRE EL DOGMATISMO

1 Imposibilidad de explicar la experiencia partiendo de la "cosa en sí" como lo hace el dogmatismo

Pero, el dogmatismo es totalmente incapaz de explicar lo que tiene qué explicar, y esto dictamina sobre su ineptitud.

Ha de explicar la representación, y se empeña en hacérnosla comprender a partir de un influjo de la cosa en sí. Ahora bien, el dogmatismo no puede negar lo que la conciencia inmediata afirma sobre la representación.

Y ¿qué es lo que ella dice de la representación? No es mi propósito el traducir aquí en conceptos lo que únicamente puede intuirse interiormente, ni el hacer un tratado exhaustivo de aquello para cuya discusión se ha escrito una gran parte de la Doctrina de la ciencia. Quiero tan sólo traer de nuevo a la memoria lo que cualquiera que haya echado una intensa mirada a sí mismo debe de haber encontrado hace ya mucho tiempo.

2. Coincidencia de lo real y lo ideal en la conciencia

La inteligencia, como tal, *se ve a sí misma*; y este verse a sí misma alcanza inmediatamente a todo lo que ella es, y en esta unión *inmediata* del ser y del ver consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que en ella es y lo que ella en general es, lo es *para sí misma*; y sólo en tanto que ella es eso para sí misma, lo es, como inteligencia. Pienso tal o cual objeto: ¿qué significa esto, y cómo me aparezco a mí mismo en este pensar? No de otro modo que éste: produzco ciertas determinaciones en mí si el objeto es una mera invención, o se dan sin mi intervención si consta que el objeto es algo real; y yo *veo aquel producir, este ser*. Dichos objetos se hallan en mí sólo en tanto que los veo: ver y ser están inseparablemente unidos.

Una cosa, por el contrario, debe entrañar diversidad; mas tan pronto como surge la pregunta: ¿*para quién* es ella esto?, nadie que entienda de qué se trata responderá: para sí misma; sino que ha de pensarse además una inteligencia *para* la cual esa cosa sea, mientras que, por el contrario, la inteligencia es necesariamente para sí misma lo que ella es, y para ella no hace falta pensarse nada más. Con su estar-puesta, como inteligencia, ya también se halla puesto aquello para lo cual ella es. Según eso hay en la inteligencia –para expresarme de un modo gráfico– una doble serie: la del ser y la del ver, la de lo real y la de lo ideal; y en la inseparabilidad de este doble orden consiste la esencia de la inteligencia (ésta es sintética), al paso que, por el contrario, a la cosa le corresponde tan sólo una serie simple, la de lo real (un simple estar-puesto). Inteligencia y cosa son, pues, directamente opuestas: se hallan en dos mundos entre los cuales no se tiende ningún puente.

3. La inteligencia puede ser realmente alcanzada sólo si se la piensa como un primer absoluto y no partiendo de la "cosa en sí"

Esta naturaleza de la inteligencia, en general, y sus determinaciones particulares, quiere explicarlas el dogmatismo por medio del principio de causalidad: la inteligencia sería algo causado, sería miembro segundo en la serie.

Pero, el principio de causalidad habla de una serie *real*, no de una doble serie. La fuerza de la causa actúa sobre algo distinto que se halla fuera de ella y contrapuesto a ella, y produce en ello un ser, y nada más; un ser para una posible inteligencia fuera de él, y no para él. Den al objeto de la actuación una fuerza no sea más que mecánica y comunicará esta impresión recibida a lo que se halle más cerca de él, con lo cual el movimiento procedente de aquel primer objeto puede transmitirse a través de toda una serie

tan larga como quieran; pero en ningún punto de dicha serie encontrarán un miembro que actúe retroactivamente en sí mismo. O bien den al objeto de la actuación lo máximo que pueden dar a una cosa, denle excitabilidad, de modo que se conduzca por su propia fuerza y según las leyes de su naturaleza peculiar, no según la ley que pueda darle el ser actuante (tal como pasa en la serie del simple mecanismo); en tal caso habrá una repercusión sobre la causa impulsiva, y el fundamento determinante de su ser en esa actuación no se halla en la causa, sino que en ésta se halla sólo la condición de ser en general algo; pero tal ser es y sigue siendo un puro y simple ser: un ser para una posible inteligencia fuera de él. No tendrán la inteligencia si no la conciben, además, como algo primario y absoluto, cuya vinculación con ese ser independiente de ella podría llegar a serles difícil de explicar.

Después de esta explicación la serie es y sigue siendo simple, no habiéndose explicado en modo alguno lo que había de explicarse. El paso del ser al representar es lo que tenían que demostrar los dogmáticos; y esto no lo hacen ni pueden hacerlo, pues en el principio en el que ellos se basan se da sólo el fundamento de un ser, pero no el del representar, totalmente contrapuesto al ser. Dan un enorme salto a un mundo completamente extraño a su principio.

4. El enorme salto que los dogmáticos están obligados a hacer para pasar de la "cosa en sí" a la inteligencia

Este salto procuran de muchos modos ocultarlo. En rigor –y así procede el dogmatismo consecuente, que pasa enseguida a ser materialismo– el alma no debería en modo alguno ser una cosa ni ser absolutamente nada, sino sólo un producto, únicamente un resultado de la acción recíproca de las cosas entre sí.

Pero con eso no surge más que algo en las cosas, nunca algo diferenciado de las cosas, si no se piensa además una inteligencia que las observa. Las comparaciones que aducen los dogmáticos para hacer inteligible su sistema, como, por ejemplo, la de la armonía que surge de la consonancia de varios instrumentos, ayudan precisamente a comprender la absurdidad del mismo. La consonancia y la armonía no se dan en los instrumentos, sino sólo en el espíritu de quien escucha, el cual en sí unifica lo diverso dándole unidad; de modo que si no pensamos además en ese oyente, nada hay de armonía.

5. La inteligencia no puede ser concebida como una de las "cosas en sí"

Sin embargo, ¿quién podría impedir al dogmatismo el admitir el alma como una de las cosas en sí? En tal caso ella forma parte de lo postulado por él para la resolución del problema, y sólo en estas condiciones es aplicable el principio de una acción de las cosas en el alma, siendo así que en el materialismo se habla sólo de una acción recíproca de las cosas entre sí, por la que se produciría el pensamiento. Para hacer pensable lo impensable, se ha querido suponer la cosa actuante, o el alma, o ambas, como iguales, de modo tal que por la acción de la cosa puedan surgir representaciones. La *cosa actuante* debería ser de tal manera que sus influjos dieran lugar a representaciones, como sucede, por ejemplo, con Dios en el sistema de Berkeley (que es un sistema dogmático, y en modo alguno idealista). Con tal teoría no ganamos nada; vemos que se trata sólo de un influjo mecánico y nos resulta del todo imposible pensar otro; esa suposición encierra, pues, simples palabras, careciendo de todo sentido. O bien el alma debe ser de una índole tal que todo influjo ejercido sobre ella se convierta en representación; pero con tal supuesto nos sucede lo mismo que en el caso anterior: no hay modo de que podamos entenderlo.

6. El dogmatismo no puede deducir lo que debe justificar partiendo de la cosa en sí

Es así como procede el dogmatismo en todas partes y bajo todas las formas en que aparece. En el enorme hueco que le queda entre cosas y representaciones pone, en lugar de una explicación, unas cuantas palabras vacías que puede uno aprenderse de memoria y repetirlas de nuevo, pero en las que todavía nunca una persona ha pensado algo ni pensará algo jamás. Pues cuando uno quiere resueltamente pensar la manera como pueda tener lugar lo antedicho, todo el montaje conceptual desaparece en una espuma vacía.

Con lo cual tenemos que el dogmatismo puede únicamente repetir su principio y repetirlo bajo distintas formas, enunciarlo y seguir enunciándolo sin cesar, pero no puede, a partir de él, hacer el tránsito a lo que ha de ser explicado ni puede deducirlo. Mas es en esta deducción que consiste precisamente la filosofía. El dogmatismo, pues, considerado incluso por el lado de la especulación, no es una filosofía, sino tan sólo una impotente afirmación y aseveración. La única posible filosofía que queda es el idealismo.

7. El idealismo no es refutado por sus adversarios sino no comprendido por ellos

Esa doctrina que hemos establecido se verá poco afectada por las objeciones del lector, pues contra la misma no puede aducirse absolutamente nada; en cambio, habrá seguramente de componérselas con la absoluta incapacidad de muchos para comprenderla. Eso de que todo influjo sea mecánico y de que por mecanismo no surge representación alguna es algo que ninguna persona, con sólo entender las palabras, puede negar. Pero, precisamente ahí está la dificultad. Se requiere ya un cierto grado de independencia y de libertad de espíritu para comprender la naturaleza de la inteligencia tal como la hemos descrito, en la cual se funda toda nuestra refutación del dogmatismo. Son muchos los que en su reflexión no han ido más allá del comprender la serie simple del mecanismo natural; lógicamente se disipa para ellos también la representación, cuando quieren pensarla, en esta serie, la única que se ha forjado su espíritu.

La representación viene a ser para ellos una especie de cosa, ilusión chocante de la que encontramos huellas en los más ilustres escritores filosóficos. Para ellos el dogmatismo resulta insuficiente; para los mismos no hay vacío alguno, puesto que el mundo opuesto no existe para ellos.

No es posible, según esto, refutar al dogmático mediante la prueba aducida, aun siendo tan clara, pues no puede llevársele a ella ya que carece de la capacidad requerida para comprender sus premisas.

8. La mentalidad superficial se difunde entre los dogmáticos

Por otra parte, el modo como se trata aquí al dogmatismo choca contra la floja manera de pensar de nuestros tiempos, la cual, si bien se ha hallado enormemente difundida en todas las épocas, sólo en la nuestra ha encontrado expresión concreta dando lugar a aquella máxima según la cual en la deducción no hay por qué ser demasiado riguroso ni es preciso, en filosofía, ser tan exacto en las pruebas como hay que serlo, por ejemplo, en matemáticas. Para ese estilo de pensar, sólo con ver unos pocos miembros de la cadena y percibir la regla de inferencia se completa ya en seguida a ojo de buen cubero, con la imaginación, todo lo que falta de aquella sin indagar ya más los elementos que la constituyen. Si a quienes así piensan les dice un individuo como puede ser Alejandro de Joch, pongamos por caso: "Todas las cosas se hallan determinadas por la necesidad de la naturaleza;

ahora bien, dado que nuestras representaciones dependen del modo de ser de las cosas, y que nuestra voluntad depende a su vez de nuestras representaciones, resulta que todas nuestras voliciones vienen determinadas por la necesidad de la naturaleza; de modo que nuestra idea de la libertad de nuestra voluntad es pura ilusión", esto les parece a aquellos extraordinariamente claro y evidente, pese a que no es nada razonable, y se alejan convencidos y asombrados del rigor de esta demostración. Debo advertir que la doctrina de la ciencia ni es hija de esa floja manera de pensar ni la emplea; de modo que, en la larga cadena que ha de establecer, si hay uno solo de sus miembros que no enlaza de un modo estricto con el siguiente no dará absolutamente nada por demostrado.

VII. EL IDEALISMO PERFECTO, SU FUNDAMENTO Y SU MODO DE PROCEDER

1. La inteligencia como pura actividad que actúa conforme a leyes necesarias

Como ya dijimos, el idealismo explica las determinaciones de la conciencia por la actividad de la inteligencia. Para él ésta es sólo activa y es absoluta, no siendo paciente, y no lo es porque, de acuerdo con el postulado del idealismo, la inteligencia es lo primero y lo supremo, no antecediendo a esto nada que nos lo pueda hacer ver como pasivo. Por idéntico motivo, tampoco le corresponde a la inteligencia ni un *ser* propiamente dicho ni *subsistencia* [*Bestehen*] alguna, porque tales cosas son el resultado de una acción recíproca, y nada hay ni nada se admite con lo cual pudiera la inteligencia ser puesta en acción recíproca. La inteligencia es, para el idealismo, un *actuar*, y absolutamente nada más; ni siquiera debe llamársele un *ser activo*, ya que por esta expresión se denota algo subsistente dotado de actividad. Mas el idealismo no tiene ningún fundamento para admitir algo semejante, dado que ello no se halla en su principio y que todo lo demás ha de ser únicamente deducido. Ahora bien, del actuar de esa inteligencia deben deducirse *determinadas* representaciones: las de un mundo, de un mundo existente sin nuestra cooperación, material, situado en el espacio, etc., representaciones que notoriamente se dan en la conciencia. Pero de algo indeterminado no puede deducirse lo determinado, pues en tal caso dejaría de aplicarse el principio de razón suficiente, fórmula de toda deducción. Por lo mismo,

aquel actuar de la inteligencia puesto como fundamento debería ser un actuar determinado, y además, dado que la inteligencia misma es el supremo fundamento explicativo, tendría que ser un actuar determinado por ella misma y por su esencia, y no por algo fuera de ella. Con lo cual el presupuesto del idealismo será el siguiente: la inteligencia actúa, pero en virtud de su propia esencia puede actuar sólo de un cierto modo. Si este modo necesario de actuar lo pensamos abstraído del actuar, lo llamaremos muy propiamente las leyes del actuar; hay, por consiguiente, leyes necesarias de la inteligencia.

Con esto se llega también a entender el sentimiento de necesidad que acompaña a las representaciones determinadas; en tal caso la inteligencia siente no una especie de impresión procedente del exterior, sino que siente en aquel actuar los límites de su propia esencia. En cuanto el idealismo establece este presupuesto de unas leyes necesarias de la inteligencia, presupuesto que es el único racional determinado y realmente explicativo, se llama idealismo crítico o también trascendental. Un idealismo trascendente sería un sistema tal que las representaciones determinadas las dedujera del actuar de la inteligencia totalmente exento de leyes; suposición enteramente contradictoria, dado que, según hemos dicho, a semejante tipo de actuar no puede aplicársele el principio de razón suficiente.

2. La inteligencia se da a sí misma las propias leyes específicas en virtud de la ley suprema

Las leyes de actuación de la inteligencia que es preciso admitir constituyen incluso, si es cierto que deben fundarse en la esencia una de la inteligencia, un sistema. Esto significa que el hecho de que la inteligencia tenga, bajo esa condición determinada, tal modo preciso de actuar es algo que cuenta desde luego con una explicación, basada en que la inteligencia al hallarse sujeta a una condición en general posee un determinado modo de actuar. Y esto último puede explicarse, a su vez, por una sola ley fundamental: la inteligencia, en el decurso de su actuación, se da a sí misma sus leyes; hecho que tiene lugar en virtud de un actuar necesario y supremo, o acto de representación. Así, por ejemplo, la ley de causalidad no es una ley primaria y originaria, sino que es tan sólo una de las varias maneras de unificar lo diverso, viniendo a derivarse de la ley fundamental de esa unificación; y la ley de tal unificación de lo diverso puede deducirse a su vez, como lo diverso mismo, de leyes superiores.

3. Dos métodos que pueden seguirse para determinar las leyes de la inteligencia

Como consecuencia de esta observación puede el propio idealismo crítico proceder de dos formas. O bien deduce efectivamente de las leyes fundamentales de la inteligencia el referido sistema de las maneras de actuar necesarias y, con él, a su vez, las representaciones objetivas que por este medio se originan, haciendo surgir de este modo paulatinamente ante la vista del lector o del oyente todo el conjunto de nuestras representaciones; o, en otro caso, toma de alguna parte esas leyes posiblemente tal como son ya aplicadas directamente a los objetos, es decir, en su grado inferior (en este grado se las llama categorías), y afirma: Con ellas se determinarían y ordenarían los objetos.

4. Las leyes de la inteligencia sólo pueden deducirse de la esencia de la inteligencia misma

Al criticista perteneciente a este segundo grupo, que no deduce las consabidas leyes de la inteligencia del ser mismo de ésta, ¿de dónde podrá venirle siquiera el conocimiento material de esas leyes, el conocimiento de que son precisamente tales y cuales, como la ley de sustancialidad o de causalidad? Pues no quiero ya atosigarle con la cuestión de cómo sabe que tales leyes son simples leyes inmanentes de la inteligencia. Son las leyes que se aplican inmediatamente a los objetos, de modo que él puede haberlas sacado sólo por abstracción de esos objetos, es decir, únicamente a partir de la experiencia. Nada resuelve el decir que las toma de la lógica haciendo un rodeo, pues el modo como para él ha nacido la lógica no es otro que mediante abstracción de los objetos; lo que este criticista hace de un modo mediato no es sino aquello que, siendo hecho de un modo inmediato, viene a resultarnos sumamente perceptible. Por lo mismo, no puede él probar de ninguna manera que las leyes del pensar que está postulando sean efectivamente leyes del pensar y no son en realidad otra cosa que leyes inmanentes de la inteligencia. El dogmático afirma contra él que se trata de propiedades generales de las cosas fundadas en el ser de éstas, y no hay modo de ver por qué debamos dar más crédito a la afirmación gratuita de uno que a la afirmación gratuita del otro.

En el anterior esquema de actuación de la inteligencia no aparece ninguna razón explicativa de que ésta deba actuar precisamente así ni por qué deba hacerlo. Si queremos una explicación habría que sentar en las premisas algo que pueda convenir sólo a la inteligencia, debiendo ser deducidas de tales premisas, ante nuestros propios ojos, aquellas leyes del pensar.

5. Cómo explica el idealismo el objeto y su origen

En particular, no se comprende, en el referido esquema, cómo se origina el objeto mismo; pues aun cuando consintamos en conceder al critico sus postulados no demostrados, lo cierto es que con ellos no se da razón más que de las *propiedades* y las *relaciones* de la cosa, cual es, por ejemplo, el hecho de que esa cosa se halla en el espacio, se manifiesta en el tiempo, sus accidentes han de ser referidos a algo sustancial, etc. Pero ¿de dónde viene aquello que posee estas relaciones y propiedades? ¿De dónde procede la materia que queda incorporada en esas formas? Es en esta materia que se refugia el dogmatismo, con lo que sólo han conseguido ir de mal en peor.

Nosotros sabemos bien que la cosa ciertamente surge como efecto de un actuar en conformidad con esas leyes, no siendo la cosa absolutamente nada más que *todas esas relaciones unificadas por la imaginación*, de modo que todas estas relaciones juntas son lo que constituye la cosa, el objeto es en realidad la síntesis originaria de todos esos conceptos. La forma y la materia no son elementos individuales; la conformación total es la materia, y es sólo al realizar el análisis que encontramos formas particulares. Pero con todo, lo único que en esto puede hacer el criticista es, de acuerdo con el método indicado, afirmarlo, siendo un verdadero misterio la explicación de por qué lo sabe, si es que lo sabe. Mientras no se consiga hacer surgir la totalidad de la cosa ante la vista del pensador, no se habrá acosado al dogmatismo hasta su última guarida. Sin embargo, tal cosa sólo puede conseguirse haciendo que la inteligencia actúe según todas sus leyes, no según unas cuantas.

6. Objeciones contra el dogmatismo y el criticismo

Por lo dicho, un idealismo de este tipo es indemostrado e indemostrable. Contra el dogmatismo no tiene otras armas que la afirmación de que está en lo cierto, y contra el criticismo superior y cumplido no tiene otras que un enojo impotente y la afirmación de que no se puede ir más allá, asegurando tal idealismo que tras él no hay ya suelo firme, que desde esa posición se vuelve uno inteligible para él, y cosas parecidas, todas las cuales no significan absolutamente nada.

Digamos, por último, que en tal tipo de sistema cobran realidad únicamente aquellas leyes que sirven para determinar los objetos de la experiencia externa mediante una función judicativa meramente subsumidora. Pero, esto apenas constituye una mínima parte del sistema de la razón. Es por eso que en el terreno de la razón práctica y de la función judicativa reflexiva este criticis-

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Erste Abtheilung.

Zur theoretischen Philosophie.

Erster Band.

Berlin, 1845.

Verlag von Veit und Comp.

Frontispicio del primer tomo de la *ópera omnia* de J. G. Fichte editada por su hijo (Berlín 1845)

mo a medias, dado que tiene una insuficiente visión del funcionamiento total de la razón, anda a tientas tan ciego como un simple repetidor maquinal, y, tan inconscientemente como éste, reproduce expresiones completamente ininteligibles para él mismo.

7. El método que sigue el idealismo perfecto

El método del idealismo trascendental absoluto, establecido por la doctrina de la ciencia lo he expuesto ya con toda claridad en otro lugar. No acierto

a explicarme cómo es que no se ha comprendido aquella exposición; bastante se ha afirmado que no se la ha comprendido.

Con lo cual me veo obligado a volver a repetir lo dicho y a recordar que, por lo que respecta a esa ciencia, todo estriba en entenderla.

Este idealismo parte de una única ley fundamental de la razón, ley que él muestra inmediatamente en la conciencia. Procede en esto del modo siguiente. Sugiere al oyente o al lector que piense con libertad un concepto determinado; si lo hace encontrará que se ve constreñido a proceder de un modo determinado. Aquí hay que distinguir dos cosas: el sugerido acto de pensar, que es realizado mediante la libertad –y quien por su parte no lo realiza no ve nada de aquello que muestra la doctrina de la ciencia–; y el modo necesario como tal acta ha de llevarse a cabo, modo fundado en la naturaleza de la inteligencia y que no depende del albedrío: se trata de algo *necesario* aunque tiene lugar sólo en una acción libre y con ella, de algo *encontrado*, pero cuyo hallazgo viene condicionado por la libertad.

8. El idealismo tiene un solo principio fundamental y lo demuestra con la deducción efectiva

De esta suerte, el idealismo muestra en la conciencia inmediata aquello que él afirma. Pero constituye una mera suposición aquello de que ese algo necesario sea ley fundamental de la razón toda y de que sea a partir de ésto que pueda deducirse el sistema entero de nuestras representaciones necesarias no sólo de un mundo –en la forma en que sus objetos vienen determinados por la función judicativa subsumidora y reflexiva–, sino también de nosotros mismos en cuanto seres libres y prácticos sometidos a leyes. Esta suposición ha de demostrarla el idealismo por medio de la deducción efectiva, y tal es precisamente lo que constituye su tema propio.

En esto procede del modo siguiente. Muestra que lo primeramente establecido como principio y constatado inmediatamente en la conciencia no resulta posible sin que al propio tiempo tenga lugar aun otra cosa, la cual a su vez no es posible sin que a la par suceda una tercera cosa; y así sucesivamente, hasta que las condiciones de lo constatado al comienzo se vean agotadas exhaustivamente, y ello mismo sea plenamente inteligible de acuerdo con su posibilidad. La marcha del idealismo es un ininterrumpido avance desde lo condicionado a la condición; cada condición viene a ser a su vez algo condicionado, de modo que hay que buscar su condición.

9. Cómo deben entenderse las relaciones entre el procedimiento del idealismo y la experiencia

Si el presupuesto del idealismo es correcto y si en la deducción se ha inferido bien, tenemos que como resultado último y como conjunto de todas las condiciones de lo sentado en un comienzo debe surgir el sistema de todas las representaciones necesarias o la experiencia entera. Esta constatación, con todo, no se lleva a cabo en la filosofía misma, sino sólo luego.

Pues no se piense que el idealismo tenga esta experiencia ante su mirada como un objetivo que le es conocido ya de antemano y al cual deba venir a parar; en su proceder nada sabe de la experiencia, y no la mira para nada; avanza desde su punto de partida siguiendo su regla, sin preocuparse de lo que saldrá al final. El ángulo recto desde el que ha de trazar su línea recta le viene dado; ¿necesita acaso todavía de un punto hacia el cual trazarla? En mi opinión le son dados a la vez todos los puntos de su línea. Supongamos que se les propone un número determinado; se figuran que es el producto de ciertos factores; lo único que deben hacer es, de acuerdo con la regla que muy bien conocen, buscar el producto de esos factores. Su coincidencia con el número dado es algo que se verá luego cuando tengan el producto. El número dado es la totalidad de experiencia; los factores son aquello constatado en la conciencia y las leyes del pensar, el hacer la multiplicación es el filosofar. Aquellos que les recomiendan que, cuando filosofen, cuiden siempre de tener puesto un ojo también en la experiencia les están aconsejando que modifiquen un poco los factores y que multipliquen algo inexactamente a fin de que resulten, después de todo, números conformes; procedimiento éste tan fraudulento como fútil.

10. Para un idealismo perfecto el *a priori* y el *a posteriori* son una misma realidad mirada desde dos lados diferentes.

Al considerarse los resultados últimos del idealismo, en cuanto tales, como consecuencia del razonamiento, vienen a constituir lo *a priori* en el espíritu humano; y en tanto que se los considera –cuando experiencia y razonamiento coinciden efectivamente– como dados en la experiencia, reciben el nombre de lo *a posteriori*. Lo *a priori* y lo *a posteriori* no son en modo alguno, para el idealismo total, dos especies de cosas, sino completamente lo mismo; lo único que ocurre es que viene considerado desde dos aspectos y queda diferenciado solamente por la manera de enfocarlo. La filosofía anticipa toda la experiencia, la piensa sólo como necesaria, con lo cual viene a ser, comparada con

la experiencia real, *a priori*. A *posteriori* lo es el número, en tanto que considerado como dado; y el mismo número es *a priori* en tanto que como producto es obtenido de los factores. Quien en estas cuestiones piensa de otra manera no sabe lo que se dice.

11 Los resultados de una filosofía deben coincidir con la experiencia

Si los resultados de una filosofía no coinciden con la experiencia, seguro que esta filosofía es falsa, pues no ha cumplido su promesa de deducir toda la experiencia y de explicarla por el actuar necesario de la inteligencia. En tal caso, o bien el presupuesto del idealismo trascendental es falso de un modo general, o bien ocurre tan sólo que se ha procedido erróneamente en la exposición concreta de este idealismo, la cual no lleva a término lo que debía. Dado que la tarea de explicar la experiencia desde su fundamento es algo que encontramos en la razón humana; dado que ningún ser racional admitirá que en ésta pueda radicar una tarea cuya ejecución resulte del todo imposible; y dado también que existen sólo dos caminos para llegar a la solución de este problema, el del dogmatismo y el del idealismo trascendental, y que al primero cabe mostrarle sin más que no puede cumplir lo que promete, el pensador resuelto se decidirá siempre por el segundo término de la anterior disyunción, creyendo que se ha cometido error sólo en el razonar y que el presupuesto mismo es sin duda correcto, y no permitirá que ningún intento fracasado le aparte de ensayar nuevamente el llevar a buen término su empresa hasta que, al fin, lo consiga.

12 La experiencia como producto de la actividad de un pensamiento libre, pero conforme a las leyes

Según puede verse, el camino de este idealismo va de algo que tiene lugar en la conciencia –y que, con todo, es sólo fruto de un acto pensante libre– a la experiencia entera. Lo que hay entre ambos términos es la base propia de lo primero. No es un hecho de la conciencia, no pertenece al ámbito de la experiencia. ¿Cómo podría jamás algo así llamarse filosofía, supuesto que ésta ha de mostrar el fundamento de la experiencia, y que el fundamento se halla necesariamente fuera de lo fundado? Se trata de algo producido por un pensar libre aunque conforme a unas leyes.

Todo esto quedará muy claro enseguida cuando consideremos todavía algo más detalladamente la afirmación fundamental del idealismo.

Muestra él que lo inicialmente postulado no resulta posible sin la condición de algo postulado en segundo lugar, ni esto lo es sin la condición de algo tercero, etc.; así pues, entre todo lo que el idealismo establece no hay nada que sea posible tomado en particular, sino que cada elemento particular se hace posible sólo en la unión con todos. Según esto, y de acuerdo con la afirmación propia del idealismo, en la conciencia tiene lugar únicamente el conjunto, y este conjunto es precisamente la experiencia. El idealismo pretende llegar a conocer mejor este conjunto, y es por esto que necesita analizarlo, lo cual hará no mediante un ciego andar a ciegas sino siguiendo la regla determinada de la composición, de modo tal que vea surgir ante sus ojos el conjunto. El idealismo puede hacer esto porque es capaz de abstraer, y porque en el pensar libre puede ciertamente captar lo particular solo. Pues en la conciencia no se da sólo la necesidad de las representaciones, sino también la libertad de las mismas, libertad que, a su vez, puede proceder según leyes o según reglas. El conjunto le es dado al idealismo desde la perspectiva de la conciencia necesaria: lo encuentra igual que se halla a sí mismo. La serie que se origina por la composición de este todo es producida sólo por la libertad. Quien realiza este acto de libertad se hace consciente de ella y establece algo así como un nuevo ámbito en su conciencia; para quien no lo realiza no existe en modo alguno lo que viene condicionado por él.

El químico sintetiza un cuerpo, supongamos un determinado metal, a partir de sus elementos. El hombre vulgar lo que ve es ese metal que le es bien conocido, mientras que lo que ve el químico es la combinación de esos elementos determinados. Ahora bien, ¿es que ven los dos algo distinto? Yo creo que no: ambos ven lo mismo, sólo que de diferente manera. Lo visto por el químico es lo *a priori*: él ve lo particular; lo visto por el hombre vulgar es lo *a posteriori*: él ve el conjunto.

Con todo, hay que establecer aquí una diferencia. Pues el químico debe empezar por analizar el conjunto antes de que se halle en situación de poder sintetizarlo, pues ha de operar con un objeto cuya regla de composición no le es dado conocerla antes del análisis. Mientras que el filósofo puede componer sin análisis previo, puesto que conoce ya la regla de su objeto, la razón.

13 Para la filosofía idealista no hay otra realidad que la inteligencia de cuya actividad proceden todas las cosas

Según esto, el contenido de la filosofía no se halla formado por ninguna otra realidad que la del pensar necesario, si es que se quiere pensar algo sobre el fundamento de la experiencia. La inteligencia cabe pensarla sólo como acti-

va, y puede pensarse como activa sólo de esta manera determinada, afirma la filosofía. Esta realidad es para la filosofía plenamente suficiente, pues de la filosofía se desprende que no hay absolutamente ninguna otra realidad.

14. Conclusiones

Este idealismo crítico total que ahora hemos descrito es el que la doctrina de la ciencia se propone establecer. Lo que acabamos de decir comporta una idea de la misma, y sobre este idealismo que nadie me ponga reparos, pues lo que yo pretendo hacer nadie lo va a saber mejor que yo mismo. Demostraciones de la imposibilidad de una cosa que se está realizando y que en parte se halla ya realizada no resultan más que ridículas. Lo único que hay que hacer es seguir su desarrollo y averiguar si realiza lo que ha prometido.

Tomado de: Fichte, J. G. *Primera introducción a la Doctrina de la ciencia.* Tecnos, Madrid, 1987, pp. 7-36.

CAPÍTULO V

SCHELLING Y EL AFÁN ROMÁNTICO DEL IDEALISMO

I. *Vida, evolución del pensamiento y obra de Schelling*

Vida y obra
→ § 1

√ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nació en Leonberg, en Württemberg, en 1775. En 1790 se inscribió en el seminario teológico de Tubinga, en donde estableció lazos de amistad con Hölderlin y con Hegel. De 1796 a 1798 estudió matemáticas y ciencias naturales en Leipzig y Dresden. De allí pasó a Jena, en donde en 1799 fue nombrado sucesor de Fichte. En 1800 salió el *Sistema del idealismo trascendental*, destinado a darle la mayor fama. En estos años se relacionó con el círculo de los románticos, cuyo jefe era Schlegel. En 1803 enseñó en la Universidad de Würzburg. En 1841 fue llamado de la Universidad de Berlín, pero en 1847 interrumpió sus cursos. Murió en 1854 en Suiza.

Entre sus obras más significativas además del *Sistema*, recordemos: *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *Filosofía y religión* (1804), *Investigaciones sobre la esencia de la libertad* (1809), *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la Revelación* (publicadas póstumamente).

1. Vida y obra de Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nació en Leonberg, en Württemberg, en 1775; su padre fue pastor protestante, que lo educó en los estudios clásicos y bíblicos. En 1790, teniendo apenas quince años, se inscribió en el seminario teológico de Tubinga, en donde se relacionó con el poeta Hölderling y con Hegel,

el cual, siendo cinco años mayor que él, experimentó la influencia determinante de Schelling.

De 1796 a 1798 Schelling estudió matemáticas y ciencias naturales en Leipzig y en Dresden. Luego (tenía entonces veintitrés años) pasó a Jena en donde fue compañero de Fichte en la enseñanza universitaria y en 1799 (a los veinticuatro años) fue nombrado sucesor de Fichte que, como se vio, debió dimitir a causa de las complicaciones surgidas por la "polémica sobre el ateísmo".

"Un astro se oculta y otro surge" había dicho Goethe con ocasión de la dimisión de Fichte y de la sucesión de Schelling. En efecto, ya al año siguiente (1800) salía el *Sistema del idealismo trascendental*, destinado a darle a Schelling la mayor fama y a imponerlo, a pesar de su juventud, a todos los románticos como un punto de referencia. En estos años se relacionó con el círculo de los románticos, dirigidos por Schlegel, y, sobre todo, con Carolina Schlegel, con quien luego se casó.

En 1803 Schelling pasó a enseñar a la Universidad de Würzburg. En 1806 fue llamado a la Academia de las Ciencias de Munich. En fin, en 1841 el rey de Prusia, Federico Guillermo IV lo llamó a la universidad de Berlín, en donde contó en su auditorio con personajes destinados a ser ilustres, entre ellos a Kierkegaard. Pero el éxito duró muy poco. En 1847 interrumpió sus cursos y murió en Suiza en 1854 (casi olvidado).

La trayectoria evolutiva del pensamiento de Schelling es bastante compleja. Los estudiosos se han afanado mucho por determinar las varias etapas de su carrera, con diversos resultados. La división que parece más razonable es la que distingue los siguientes seis períodos:

1) Los inicios fichtianos (1795-1796).
2) Período de la filosofía de la naturaleza (1797-1799).
3) Momento del idealismo trascendental (1800).
4) Fase de la filosofía de la identidad (1801-1804).
5) Fase teosófica y de la filosofía de la libertad (1804-1811).
6) Fase de la filosofía positiva y de la filosofía de la religión (de 1815 en adelante).

No es necesario insistir en que la división propuesta no es de ninguna manera precisa y que las determinaciones cronológicas son principalmente indicativas.

También el gran número de escritos (muchos de los cuales fueron publicados póstumamente) ha originado problemas complejos.



Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) sometió el Idealismo a una compleja reelaboración para dejar un espacio adecuado a la Naturaleza, entendida como "Espíritu visible" y como momento del Absoluto. Su pensamiento ha evolucionado sin descanso, hasta desembocar en una filosofía positiva' fundamentada, sobre todo en la razón pura, en la religión y en la Revelación

Si se prescinde de los primeros dos trabajos de 1792 y 1793 relacionados con la exégesis bíblica y con la interpretación de mitos antiguos (compuestos a los diecisiete o dieciocho años), las diversas obras pueden ordenarse de acuerdo con las distintas fases que se han enumerado. Estas son las más sobresalientes:

1) *Posibilidad de una filosofía en general* (1794), del *Yo como principio de la filosofía* (1795), *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (1795).
2) *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *El alma del mundo* (1798), *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza* (1799).
3) *Sistema del idealismo trascendental* (1800).
4) *Exposición de mi sistema* (1801), *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* (1802), *Filosofía del arte* (1802-1803), *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803).
5) *Filosofía y religión* (1804), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* (1809), *Lecciones de Sttutgard* (1810).
6) *Introducción a la filosofía de la mitología, filosofía de la mitología, Filosofía de la Revelación*, que forman sustancialmente las lecciones de Berlín, publicadas póstumamente.

II. *Los inicios fichtianos del pensamiento de Schelling* (1795-1796) *y la filosofía de la* Naturaleza (1797-1799)

Los inicios fichtianos
→ § 1-2

√ Luego de una muy temprana producción, que es un intento de asimilación del idealismo de Fichte para retomar sus motivos de base, a partir de 1797, Schelling se prepara a valorar de nuevo la Naturaleza, a la que Fichte había privado de cualquier identidad específica. De acuerdo con Schelling, es necesario aplicar a la Naturaleza el mismo modelo de explicación que Fichte había aplicado con éxito a la vida del Espíritu, porque *el sistema de la Naturaleza es en general el sistema del Espíritu*. La Naturaleza se muestra así, como la producción de una *inteligencia inconsciente* que actúa al interior de la misma, desarrollándose en sentido teleológico. El gran principio de la filosofía natural de Schelling es pues: *la Naturaleza debe ser el Espíritu visible, el Espíritu debe ser la Naturaleza invisible*.

La filosofía de la Naturaleza
→ § 3-4

√ Establecido esto, a cada fuerza natural que se expande, se contrapone, de vez en cuando, un límite y a cada fase constituida del encuentro de la fuerza expansiva y de la fuerza limitante corresponde la producción de un nivel natural, que, poco a poco, se presenta como más rico y jerárquicamente más elevado: el nivel más alto de la Naturaleza es el "orgánico" y el *fin último de la Naturaleza es el hombre*, porque precisamente en él se da de nuevo el Espíritu, que en todos los otros grados naturales permanece como aletargado.

1. El punto de partida del idealismo de Fichte

El primer pensamiento de Schelling discute problemas relacionados con los debates suscitados por las dificultades por las aporías inherentes a la "cosa en sí" de Kant que, por otra parte, él considera sustancialmente resueltos y superados por la filosofía de Fichte. Se comprende, entonces, que la primera (y muy temprana) producción de Schelling (entre los diecinueve y veintiún años) constituya sustancialmente un intento de asimilar el idealismo fichtiano y de volver a pensar sus motivos de fondo. Los que se dicen Kantianos, de acuerdo con Schelling, están extraviados, porque la doctrina de Fichte es en verdad (como sostiene su autor) la "verdadera" doctrina kantiana, desarrollada de modo coherente y consciente, y sus conclusiones marcan una etapa decisiva: es necesario buscar en la esfera del Sujeto lo que antes se había buscado en la esfera del mundo externo y del objeto.

Sin embargo, aunque estos conceptos se expresen con terminología y con orientación del pensamiento de Fichte, ya aparecen nuevas exigencias que permiten presentir la dirección en la que Schelling se moverá.

En primer lugar, es evidente el corte fuertemente metafísico con el que Schelling aborda la lectura de la *Doctrina de la ciencia* (también Fichte, pero sólo más tarde y en gran medida a solicitud de Schelling, seguirá este camino, como ya se ha visto). Por consiguiente, el Yo puro es presentado como el Absoluto, cuya unidad no es de carácter numérico, como la de los individuos, sino que es la propia del Uno-Todo inmutable. El Yo no es conciencia, ni pensamiento, ni persona, porque conciencia y persona son momentos sucesivos y "deducidos".

Análogamente, Schelling enfatiza fuertemente la "intuición intelectual" (que Fichte ya había reivindicado para el Yo), como igualmente la "libertad". En efecto, él traza con mayor claridad la "deducción del mundo" a partir del Yo.

Debe también enfatizarse que la presencia de Spinoza, quien es considerado (en un cierto sentido) como el adversario por excelencia, acentúa todavía más el cariz metafísico del pensamiento de Schelling. Spinoza resulta ser el defensor del dogmatismo, en cuanto absolutizó el objeto (el no-yo) y buscó garantizar la paz del espíritu a costa del abandono del sujeto (empírico) a favor del objeto absoluto. Fichte, por el contrario, no pone el objeto absoluto sino el Sujeto absoluto y refiere el sujeto empírico al Sujeto absoluto, mediante la intuición intelectual, la que revela justamente el punto de encuentro del yo empírico con el Yo absoluto.

En estos escritos juveniles se ven ya a contraluz, además de las implicaciones metafísicas del Yo entendido como Absoluto, del que ya se habló, las nuevas exigencias que caracterizarán los sucesivos intereses de Schelling. En particular, él buscará:

a) Satisfacer más ampliamente las instancias que el objetivismo spinoziano hizo valer y reequilibrar el subjetivismo absoluto de Fichte, que corre el riesgo de caer en la unilateralidad opuesta a la de Spinoza.
b) Colmar la evidente laguna del sistema fichtiano, que había reducido al puro no-yo toda la naturaleza, haciendo que ésta perdiera toda identidad específica y casi anulándola.

A partir de 1797, Schelling se prepara a valorar de nuevo a la naturaleza y a colmar los vacíos dejados por Fichte. Pero al hacer esto, ponía en crisis la *Doctrina de la ciencia* y allanaba el camino para una diferente formulación y proyección del idealismo.

Antigua imagen que representa la Universidad de Jena

2. La unidad entre Espíritu y Naturaleza

¿Qué es, entonces, la Naturaleza, si no es puro no-yo? Schelling piensa que el problema se soluciona suponiendo la existencia de una unidad entre ideal y real, entre Espíritu y Naturaleza: "El sistema de la naturaleza –escribe– es también el sistema de nuestro Espíritu".

Esto implica que debe aplicarse a la Naturaleza el mismo modelo de explicación que Fichte había aplicado, con éxito, a la de la vida del espíritu. En resumen, para Schelling los mismos principios que explican al Espíritu pueden explicar también a la Naturaleza.

Si es así, entonces lo que explica la Naturaleza es la misma Inteligencia que explica al Yo. Es necesario transferir a la naturaleza la "actividad pura" descubierta por Fichte como "esencia del Yo". Así Schelling llega a la conclusión de que la Naturaleza es producida por una *inteligencia inconsciente*, que actúa al interior de la misma y evoluciona teleológicamente por grados, es decir, por niveles sucesivos que muestran una finalización intrínseca y estructural.

El gran principio de la filosofía de la Naturaleza, de Schelling, es el siguiente: "La Naturaleza ha de ser el *Espíritu visible*, el Espíritu *Naturaleza invisible*. Ahí pues, en la absoluta unidad del Espíritu en nosotros y de la Naturaleza, fuera de noso-

tros, debe resolverse el problema de la posibilidad de una Naturaleza fuera de nosotros". La Naturaleza no es otra cosa que "una inteligencia fijada a un ser", "sensaciones apagadas en un no ser", "arte formadora de ideas que transforma en cuerpos".

3. La Naturaleza como despliegue gradual de la inteligencia inconsciente

Si Espíritu y Naturaleza derivan de los mismos principios, entonces en la Naturaleza debe encontrarse la misma dinámica de una fuerza que se expande y de un límite que se le contrapone, que se encuentran en el Yo fichtiano. Pero la oposición del límite detiene, sólo momentáneamente, la fuerza de expansión que rápidamente recupera su curso, para detenerse posteriormente en un límite ulterior, y así sucesivamente.

Ahora bien, a cada fase constituida por tal encuentro entre la fuerza expansiva y la limitante, corresponde la producción de un grado y un nivel de la Naturaleza, que se presenta, poco a poco, como más rico y, por consiguiente, como jerárquicamente más elevado. El primer encuentro entre fuerza positiva de expansión y fuerza negativa y limitante, da lugar a la "materia" (que, por ende, es un producto dinámico de fuerzas). El retomar de nuevo la expansión de la fuerza infinita positiva y el posterior encuentro con la fuerza negativa y limitante, da lugar a lo que aparece como mecanismo universal y como "proceso dinámico general".

Y aquí, Schelling, aprovechando hábilmente los hallazgos de la ciencia de su tiempo (que él, como ya se dijo, había seguido cuidadosamente), acertó al mostrar la manifestación dinámica de las fuerzas en su *polaridad y oposición* en el *magnetismo*, en la *electricidad y* en la *química*.

El mismo esquema de razonamiento vale para explicar el más alto nivel de la Naturaleza, el del nivel "orgánico". Schelling recuerda a propósito los principios de la "sensibilidad", de la "irritabilidad" y de la "reproducción", en gran auge entre los científicos de su tiempo, que él hace corresponder, analógicamente, al magnetismo, la electricidad y la química, respectivamente, en un nivel más elevado, pero de acuerdo con la misma dinámica.

En conclusión: la Naturaleza está constituida por una misma e idéntica fuerza (inteligencia inconsciente) que se despliega en el modo que se ha precisado, y que, poco a poco, se manifiesta en grados cada vez más altos, hasta llegar al hombre, en el que se enciende la conciencia y la inteligencia alcanza la conciencia. [Textos 1]

4. El alma del mundo y la naturaleza del hombre

Así resultan muy claras alguna afirmaciones de Schelling, que han llegado a ser célebres: "El mismo principio une a la Naturaleza inorgánica con la orgánica", las cosas singulares de la Naturaleza son como eslabones "de una cadena de vida, que vuelve sobre sí misma, y en la que cada momento es necesario al todo", lo que aparece como no vivo en la Naturaleza es sólo "vida que duerme"; la vida es "la respiración del universo", "la materia es espíritu endurecido".

Se comprende, entonces, que Schelling, haya podido poner de nuevo en auge el antiguo concepto de "alma del mundo", como "hipótesis para explicar el organismo universal". Esta antigua figura teorética (famosa desde Platón en adelante), no es otra cosa, según Schelling, que la inteligencia inconsciente que produce y sostiene a la Naturaleza, y que se abre a la conciencia sólo con el nacimiento del hombre.

Finalmente, el hombre que, considerado en la infinidad del cosmos, aparece físicamente como una cosa pequeña, resulta, por el contrario, ser el *fin último de la Naturaleza*, porque en él se da de nuevo justamente el espíritu, que en los demás grados de la Naturaleza está como aletargado.

III. *Idealismo trascendental e idealismo estético* (1800)

El idealismo trascendental → § 1-2

√ En el *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling retoma el examen de la filosofía de la conciencia. Él llama "actividad real", a la actividad original del Yo, productora al infinito, mientras que denomina "actividad ideal", la que toma conciencia encontrándose con el límite; el *límite*, en efecto, es *ideal* en el ámbito del saber (objeto de la filosofía teórica) y *real* en el ámbito del hacer (objeto de la filosofía práctica): la filosofía teórica, por tanto, es idealismo, mientras que la filosofía práctica es realismo y sólo conjuntamente forman el sistema completo del *idealismo trascendental*.

La filosofía del arte → § 3-4

√ La tarea más importante de la filosofía trascendental consiste en mostrar la *identidad, intrínseca al principio mismo, de la actividad consciente e inconsciente*, y la actividad consciente-inconsciente presente en el Espíritu o en la Naturaleza es la *actividad estética*: el mundo objetivo es, pues, la poesía primitiva e inconsciente aún del Espíritu, y el órgano universal de la filosofía es la *filosofía del arte*. Éste es el "idealismo estético" que tanta impresión y entusiasmo despertó entre sus contemporáneos.

1. Partir de lo subjetivo para llegar a lo objetivo

Una vez aclarado que la Naturaleza no es más que la historia de la inteligencia inconsciente, que a través de grados sucesivos de objetivación, por último llega a la conciencia (en el hombre), Schelling sintió la necesidad de retomar el examen de la *filosofía de la conciencia* y replantear sus estructuras teniendo presente las nuevas adquisiciones, es decir, de analizar a fondo la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. En efecto, luego de haber examinado la forma como la naturaleza llega a la inteligencia, era necesario examinar cómo la inteligencia llega a la naturaleza.

Al hacer esto, teniendo en cuenta lo que en materia de filosofía del Espíritu había sido dicho ya por Kant y Fichte, Schelling concibió y escribió ininterrumpidamente *El sistema del idealismo trascendental* que salió de su pluma casi perfectamente.

Schelling indica el programa de la filosofía trascendental de este modo: "Poner en primer lugar lo objetivo y sacar del mismo lo subjetivo, es, como ya lo dijimos, la tarea de la *filosofía de la naturaleza*. Ahora bien, si existe una *filosofía trascendental*, no le queda otro camino que el opuesto: *partir de lo subjetivo como de lo primero y absoluto y hacer derivar del mismo, lo objetivo*. De este modo, la filosofía de la naturaleza y la del espíritu se diferencian según las dos posibles direcciones de la filosofía; y si cada filosofía debe lograr hacer o de la naturaleza una inteligencia, o de la inteligencia una naturaleza, se sigue de ahí, que la filosofía trascendental, a la que corresponde esta última tarea, es *la otra ciencia fundamental necesaria de la filosofía*".

2. La "actividad real" y la "actividad ideal" del Yo: el ideal-realismo

También en la construcción del idealismo trascendental, como en la filosofía de la Naturaleza, Schelling acentúa la polaridad de fuerzas readaptando el principio propio de Fichte.

El esquema de razonamiento seguido por Schelling es el siguiente: el Yo es actividad original que se autopone hasta el infinito, una actividad productora que llega a ser objeto de sí misma (y por lo tanto, es intuición intelectual autocreadora). Pero la producción pura infinita que es propia del Yo, por ser no sólo productora, sino por llegar a ser también producto "debe poner límites al propio producirse" y, por consiguiente, "oponer a sí misma otra cosa". La actividad del

Yo, en cuanto es actividad *infinita* pone el límite y también lo supera poco a poco siempre en un nivel ulterior, como ya lo había dicho Fichte.

Schelling llama a la actividad que produce al infinito "actividad real" (en cuanto productora) mientras que llama "actividad ideal" a la que toma conciencia oponiéndose al límite. Las dos actividades se presuponen mutuamente y "de este mutuo presuponerse de las dos actividades [...] deberá derivarse todo el mecanismo del Yo".

Pero de este modo los horizontes de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte se amplían y el idealismo subjetivo llega a ser, propiamente, un Ideal-realismo, como dice Schelling en el siguiente pasaje: "La filosofía teórica es [...] idealismo, la práctica realismo, y sólo entre las dos forman el sistema completo del *idealismo trascendental*. Como el idealismo y el realismo se presuponen mutuamente, así también la filosofía teórica y práctica; *y en el mismo Yo está originalmente uno y ligado lo que nosotros debemos separar en servicio del sistema que procedemos a construir*".

Se habrá notado que, de este modo, Schelling termina poniendo la filosofía trascendental como un tercer momento más allá de la filosofía teórica y de la filosofía práctica, y justamente como la síntesis de ambas. Además, de modo muy claro recurre a una actividad unitaria que esté en la base de los dos momentos del sistema.

3 La actividad estética

Esta nueva perspectiva que se delinea se comprende mejor con base en este otro razonamiento que hace Schelling, análogo al precedente. En la filosofía teórica, los objetos nos aparecen como "invariablemente determinados" y nuestras representaciones nos parecen definidas por ellos y el mundo nos parece algo materializado fuera de nosotros; por el contrario, en la filosofía práctica las cosas nos aparecen como variables y modificables en nuestras representaciones en cuanto nos parece que los fines que nos proponemos pueden cambiarlas.

Hay aquí una contradicción (al menos aparente) dado que en el primer caso, se da un predominio del mundo sensible sobre el pensamiento; en el segundo, en cambio, se da un predominio del pensamiento (del ideal) sobre el mundo sensible. Parecería entonces que, por tener la certeza teórica, perdiéramos la práctica y por tener la certeza práctica perdiéramos la teórica.

Este es entonces el gran problema que se plantea: "¿*De qué modo pueden las representaciones ser pensadas como determinadas por los objetos y al mismo tiempo los objetos como determinados por las representaciones?*".

La solución del problema es la siguiente: se trata, dice Schelling, de la "armonía preestablecida" de la que hablaba Leibniz, en cuanto se trata de una identidad intrínseca al principio mismo: se trata de una actividad que es, al mismo tiempo, consciente e inconsciente y que, como tal, está presente tanto en el Espíritu como en la Naturaleza y que genera todas las cosas. Esta actividad, consciente-inconsciente, es la "actividad estética". Tanto los objetos del Espíritu como los objetos de la naturaleza son generados por esta misma actividad: "La combinación de uno y otro (de lo consciente y lo inconsciente) sin conciencia, da el mundo real; con la conciencia, da el mundo estético [y espiritual]. El mundo objetivo no es en sí sino la *poesía primitiva, aún inconsciente, del* Espíritu; *el órgano universal de la filosofía –y la clave del arco de todo su edificio– es la filosofía del arte*". [Textos 2]

4. La actividad del arte y las características de la creación artística

En la creación artística se funden, en efecto, consciente e inconsciente, y el producto artístico es, ciertamente, finito, pero mantiene un significado infinito. En las obras de arte humana se da la misma clave de las obras maestras del arte cósmico. El arte se hace así la "única y eterna revelación".

Y Schelling puede entregarse a los más audaces sueños sobre una futura humanidad que lleve de nuevo la ciencia a las fuentes de la poesía y cree una nueva mitología, ya no producto de un solo individuo sino de toda una estirpe regenerada: "Ahora bien, si el arte es la única que logra hacer objetivo y con valor universal lo que el filósofo no puede sino representar subjetivamente, es de esperarse, para sacar esta conclusión, que la filosofía, como fue nutrida por la poesía en la infancia del conocimiento, y con ella todas aquellas ciencias, que por su medio son llevadas a la perfección, una vez llegadas a su plenitud, *volverán, como tantos otros ríos, al océano universal de la poesía, del que habían salido*. Cuál sea el intermediario del regreso de la ciencia a la poesía, no es difícil decirlo de modo general, pues la mitología ha sido tal intermediario, antes de que esta separación, que parece ahora irreconciliable, ocurriera. Pero cómo puede nacer una nueva *mitología*, que no sea creación de poeta individual sino creación de una *nueva estirpe*, que sea casi la representación de un solo poeta, *es un problema cuya solución ha de esperarse sólo de los destinos futuros del mundo y del curso ulterior de la historia*".

Éste es el "idealismo estético" que tanta impresión y entusiasmo suscitó en los contemporáneos, pero que, como todos los sueños, aun siendo grande, duró sólo poco tiempo. [Textos 3]

IV. *La filosofía de la identidad* (1801-1804)

El Absoluto es identidad original de lo Ideal y lo Real → § 1-2

√ La concepción de la intuición estética como captación de la unidad de lo ideal y lo real, implicaba ya una concepción del Absoluto como "identidad original" del Yo y el no-yo, Sujeto y Objeto, Espíritu y Naturaleza. El Absoluto es, pues, esta identidad original de lo Ideal y lo Real y la filosofía es, el saber absoluto del Absoluto.

La *Identidad absoluta* es infinita y *no* sale nunca fuera de sí y, por lo tanto, todo lo que es, está, en cierto modo, *en* ella y es "identidad": la Identidad absoluta es, en definitiva, el Uno-Todo, fuera del cual ninguna cosa existe *per se*.

√ Para resolver la gran dificultad de explicar cómo y por qué la *diferenciación* y lo *finito* nacen de la Identidad infinita, Schelling retoma el antiguo concepto gnóstico, acogido en el pasado por el misticismo alemán, de la "caída": *la existencia de las cosas y su origen suponen una "caída" original, una "separación" de* Dios. Éste es el tema central de la fase "teosófica" del pensamiento de Schelling.

Del infinito al finito → § 3

1. La Razón como absoluto

Esta concepción del arte, o mejor de la intuición estética, como la que capta lo ideal y lo real en su unidad, y la definición de la filosofía trascendental como "Ideal-realismo" implicaban ya claramente una nueva concepción del Absoluto que debía abandonar las expresiones unilaterales de Kant y de Fichte tales como: "Sujeto", "Yo", "autoconciencia" y similares, para apuntar a una nueva formulación que comprendiera el Absoluto como "identidad" original del Yo y el no-yo, Sujeto y Objeto, Consciente e Inconsciente, Espíritu y Naturaleza, en resumen (como *coincidentia oppositorum*).

Por lo tanto, el Absoluto es esta Identidad original de Ideal y Real y la filosofía es saber absoluto del Absoluto, fundamentado sobre la *intuición* del mismo, que es condición para todo saber ulterior.

Este Absoluto es ahora llamado "Razón" y el punto de vista de la Razón es el punto de vista del Saber absoluto y la filosofía es una ciencia absoluta. El cambio de posición de Kant se ha completado ya, así como se anticipa casi de lleno la posición que Hegel adoptará, aunque con una serie de modificaciones, como se verá. Es evidente que aquí nos encontramos ante una concepción en la que Fichte y Spinoza son sintetizados en forma de espiritualismo panteísta (o panteísmo espiritualista) radical. Todo es Razón y ésta es todo: "Fuera de la Razón no hay nada y todo está en ella"; "la Razón es simplemente una y simplemente igual a sí misma".

Identidad absoluta. Partiendo del yo absoluto de Fichte, que es Yo=Yo, el joven Schelling elabora su concepción del Absoluto como *Identidad original* del yo y no-yo, Sujeto y Objeto, Consciente e Inconsciente, Espíritu y Naturaleza. El Absoluto es esta identidad original de Ideal y Real y la filosofía es el saber absoluto del Absoluto, al que se eleva por una *intuición original solamente*.

La *Identidad absoluta* es infinita y *no* sale nunca fuera de sí, y todo lo que es, está, de algún modo, *en ella* y es "identidad": la Identidad absoluta es en definitiva el Uno-Todo, fuera del cual ninguna cosa existe *per se*.

La existencia de las cosas y su origen suponen una "caída" original, una "separación" de Dios; en Él, en efecto, hay un principio oscuro y ciego, que es "voluntad" *irracional* y un principio positivo y *racional*, y la vida de Dios se explica como victoria de lo positivo sobre lo negativo.

2. La Identidad absoluta

Luego, "el único conocimiento absoluto es el de *la Identidad absoluta*", y esta Identidad absoluta es infinita y, por lo tanto, todo lo que es, en cierto modo es "identidad", que como tal, no puede nunca ser suprimida. Toda cosa que sea considerada como es *en sí*, se resuelve en esta "identidad infinita", en cuanto existe sólo en ella y no fuera de ella.

Esta identidad no sale fuera de sí, sino que, al contrario, todo está en ella: "El error fundamental de toda filosofía –escribe Schelling– está en el presupuesto de que la Identidad absoluta ha salido realmente fuera de sí misma, y el esfuerzo por hacer comprensible el modo como se realiza este salir fuera. *La Identidad absoluta, en cambio, no ha dejado nunca de ser tal*, y todo cuanto hay, considerado en sí mismo, ya no es el fenómeno de la Identidad absoluta, sino *ella misma*".

Esta Identidad absoluta es, pues, el Uno-Todo, fuera del cual no existe cosa alguna *per se*, es el Universo mismo que es coeterno con la Identidad. Las cosas individuales son manifestaciones fenoménicas que brotan de la *diferenciación cuali-*

tativa de lo "subjetivo" y lo "objetivo", de donde nace lo finito. Cada ser individual es la diferenciación cualitativa de la Identidad absoluta; él no sólo permanece enraizado en la Identidad (como a su fundamento) sino que también supone siempre la totalidad de las cosas individuales a la que está conectado estructural y orgánicamente.

3. De la Identidad infinita absoluta a la realidad finita y diferenciada

La indiferenciación o identidad original se explica, pues, en la doble serie (fenoménica) de "potencias: es decir, en la serie de "potencias" en la que prevalece el momento de la subjetividad (A) y en la serie en la que prevalece el de la objetividad (B); pero en la preeminencia de A está sobreentendida B, como en la preeminencia de B se sobreentiende A, de manera que la identidad se conserva en la totalidad y se reafirma en cada diferenciación.



Schelling en un bello retrato de la época realizado al carboncillo y pastel.

Entonces, es evidente que la gran dificultad de esta nueva perspectiva de Schelling consiste en la explicación de cómo y *por qué* la *diferenciación* y lo *finito* nacen de la "Identidad infinita".

Schelling, en esta fase, busca en parte superar la dificultad, reintroduciendo la teoría platónica de las Ideas. En la Razón entendida como absoluta Identidad y Unidad de lo universal y lo particular hay unas *unidades particulares* (las Ideas) que deberían constituir la causa de las cosas finitas. Pero en el Absoluto, las Ideas están todas en todas, mientras que las cosas sensibles están separadas y fuera las unas de las otras. Schelling sostiene que en lo sensible las cosas están *sólo para nosotros*, es decir, *sólo para nuestro conocimiento empírico*.

Pero ahora es evidente que Schelling lucha con un problema gravísimo, es decir, con el problema del origen de lo infinito y lo finito. En el punto al que ha avanzado, no le es posible acoger el *creacionismo* (que explica el origen de lo finito por un acto de voluntad libre del Creador y supone la trascendencia), ni el spinozismo (que en la práctica anula lo finito y representa una posición preidealista). Entonces él retoma el antiguo concepto gnóstico, que ya el misticismo alemán había acogido en el pasado, según el cual *la existencia de las cosas y su origen suponen una "caída" original, una "separación", de* Dios. Por lo tanto, para Schelling "el origen del mundo sensible puede explicarse sólo por una separación respecto del Absoluto, mediante un salto". Éste es el tema central de la fase "teosófica" de la filosofía de Schelling, en la que se hace, sentir ecos irracionalistas, a veces de modo acentuado.

V. *Las últimas fases del pensamiento de Schelling*

√ Los opuestos, que Schelling había aceptado precedentemente como unificados en el Absoluto, son comprendidos ahora como presentes en lucha con el Absoluto mismo. En Dios hay un principio oscuro y ciego, que es "voluntad" *irracional* y un principio positivo y *racional*, y la vida de Dios se explica justamente como victoria de lo positivo sobre lo negativo.

La fase teosófica y la filosofía de la libertad → § 1

El drama humano, que consiste en la lucha entre el bien y el mal, entre libertad y necesidad, es pues el reflejo de un antiguo conflicto original de fuerzas opuestas que están en la base de la misma existencia y vida de Dios, El mal está en el mundo porque ya estaba en Dios, y en el curso de la historia será vencido mediante el reflejo de esa victoria de lo negativo que se realiza eternamente en Dios.

√ El último Schelling diferenció:

a) Una *filosofía negativa*, o sea la especulación construida sólo sobre la razón y que versa sobre el *que-cosa* universal, la *esencia de las cosas*.

b) Una *filosofía positiva*, es decir, la especulación fundamentada, no sólo en la razón sino también sobre la *religión* y sobre la *revelación*, que concierne a la *existencia efectiva de las cosas*. la filosofía positiva debe integrar necesariamente a la negativa. Para Schelling, la revelación por excelencia es la de la religión cristiana, pero en general él entiende el periodo histórico de las religiones como una especie de *revelación progresiva de* Dios. Y el Dios del que se ocupa la filosofía positiva es el Dios-persona que crea el mundo, se revela, redime al hombre de la caída.

La filosofía "positiva" → § 2

1. La fase de la teosofía y de la filosofía de la libertad (1804-1811)

1.1 La naturaleza de Dios

La solución al problema del origen de lo finito y de lo infinito conlleva una revisión de toda la problemática del Absoluto. Schelling acepta ahora que lo llamen "panteísta", con la condición de que se comprenda por "panteísmo" que *todo está en Dios*, pero no viceversa que *todo es Dios*.

Dios es el antecedente y las cosas son el consecuente. El consecuente está en el antecedente, pero no viceversa, o, al menos, lo está pero con un sentido completamente diferente.

Además, Schelling también acepta, en este momento, considerar a Dios como "persona" (lo que tanto Spinoza como Fichte habían excluido), pero una *persona que-se-hace*.

Los opuestos, que Schelling había admitido antes como unificados, los entiende ahora como presentes en lucha contra el Absoluto mismo.

En Dios hay un principio oscuro y ciego que es "voluntad" *irracional* y un principio positivo y *racional*, y la vida de Dios se explica justamente como victoria de lo positivo sobre lo negativo. Dios no es *sólo* Espíritu sino *también* Naturaleza.

1.2 La justificación metafísica de la lucha entre el bien y el mal

El drama humano, que consiste en la lucha entre el bien y el mal, entre libertad y necesidad, no es sino un reflejarse de un conflicto original de fuerzas opuestas que están en el principio de la misma existencia y de la vida de Dios. El mal está en el mundo, porque ya está en Dios.

Los aspectos oscuros, negativos y angustiosos de la existencia tienen, por lo tanto, un origen en el Absoluto mismo.

Y así también la inteligencia, la luz y el amor que hay en el mundo, están antes en Dios. La vida como la batalla entre los dos momentos refleja la lucha original que está ya en Dios, y la victoria de la libertad, de la inteligencia y de lo positivo, que es el fin de la historia humana, es el reflejo de la victoria que se realiza eternamente en Dios y por la que Dios es "persona".

El mal, como lo negativo que es superado eternamente en Dios, queda, así, eternamente expulsado al no-ser, y, como tal, no contrasta con la libertad, con el bien, con la santidad y el amor.

En esta concepción se escuchan los ecos de Eckhart y, sobre todo, de Jacob Böhme (místico y teósofo alemán, que vivió entre los siglos XVI y XVII), a cuya lectura fue introducido Schelling por Franz von Baader (1756-1841), quien fue discípulo suyo, y, al mismo tiempo, influyó en él por sus fuertes intereses teosóficos.

2. La "filosofía positiva" (de 1815 en adelante)

El último Schelling diferenció una "filosofía negativa" de una "filosofía positiva" y se dedicó a esta última. Él entiende por "filosofía negativa", la que es profesada hasta ese momento, o sea, la especulación en torno a *"quecosa universal"*, es decir, en torno a la *esencia de las cosas*. Por *"filosofía positiva" él entiende*, en cambio, *la filosofía que concierne a la existencia efectiva de las cosas*. La primera se refiere a la posibilidad lógica de las cosas, la segunda a su *existencia real*.

Con esta distinción no intenta negar la primera forma de filosofía, sino hacer valer la necesidad de una *integración* sustancial de la misma. La filosofía negativa está fundamentada por completo en la razón, la positiva en la *religión y la revelación*, además de la razón.

Es evidente que la revelación por excelencia es aquella sobre la que se basa la religión cristiana. Schelling, sin embargo, extiende el concepto de revelación a *todas* las religiones históricas, comprendidas también las politeístas. Más aún, él entiende el periodo histórico de las religiones como una especie de "revelación progresiva de Dios". Por lo tanto, se comprende que Schelling haya analizado detenidamente tanto la mitología pagana como la *Biblia*.

También es importante notar que el Dios del que se ocupa esta filosofía positiva es el Dios persona que crea el mundo, se revela, redime al hombre de la caída: es, en síntesis, considerado en aquella modalidad concreta religiosa que las filosofías modernas casi no han tenido en cuenta como objeto específico de la propia reflexión.

Filosofía negativa y filosofía positiva. La distinción entre filosofía positiva y negativa pertenece a la última fase del pensamiento de Schelling.

√ La *filosofía negativa* es la especulación construida sólo sobre la razón y versa sobre el *quecosa* universal, es decir, sobre la *esencia de las cosas*, sobre su *posibilidad lógica*.

√ En cambio, la *filosofía positiva*, es la especulación fundada no sólo sobre la razón, sino también sobre la *religión* y la *revelación* y concierne a la *existencia efectiva de las cosas*: la filosofía positiva debe necesariamente integrar la negativa.

Y, finalmente, se debe tener en cuenta que en esta fase Schelling, notando el motivo de la existencia no *deducible* de la esencia, anticipa elementos "existencialistas" que Kierkegaard captará inmediatamente y pondrá en primer plano.

VI. *Conclusiones acerca del pensamiento de Schelling*

La compleja trayectoria evolutiva del pensamiento de Schelling → § 1

√ Es difícil dar un juicio sobre la filosofía de Schelling, dada la compleja trayectoria evolutiva de su pensamiento. Dio lo mejor de sí mismo entre los años 1799 y 1803, con los escritos que giran en torno al *Sistema del idealismo trascendental*; de este período el mismo Hegel tuvo muchas cosas para aprender.

Pero luego, poco a poco, la suerte de Schelling fue declinando, mientras que el astro de Hegel se levantaba en el horizonte lenta pero constantemente y a partir de 1818 en adelante concentrará sobre él la atención de todos.

1. Un juicio histórico difícil

Es difícil emitir un juicio sobre la filosofía de Schelling. Su transformación ha desconcertado aun a los más pacientes lectores y el último cambio final ha irritado a muchos. En su época, dio lo mejor de sí mismo entre los años 1799 y 1803, es decir, durante el período en Jena; de esta fase de su pensamiento, el mismo Hegel tuvo muchas cosas para aprender. Pero luego, la suerte de Schelling fue declinando, mientras que el astro de Hegel se levantaba en el horizonte lenta pero constantemente y a partir de 1818 en adelante concentrará sobre él la atención de todos.

Schelling, quizás, ha sido el que mejor interpretó las inquietudes románticas, ese *Streben*, es decir, la tendencia incansable, el constante "sobrepasarse", dejando atrás el producto de las propias creaciones para buscar siempre algo nuevo.

El *Sistema del idealismo trascendental* es, sin duda, su obra más completa: pero, en gran parte, ésta es un compendio general de cosas ya dichas por sus predecesores, expresadas ciertamente de mejor manera y todas las cosas nuevas se concentran en menos de treinta páginas (las ideas sobre el arte y la intuición artística). Pero esta obra es la expresión y el símbolo de un período y que –junto con otros escritos sobre la filosofía de la naturaleza, de la *Exposición de mi sistema* y del *Bruno*, que reflejan la fase de la filosofía de la identidad– presenta lo mejor de Schelling,

incluso, porque el hilo teosófico del penúltimo período limita en cierta medida con los horizontes del filósofo, mientras que las últimas obras fueron publicadas póstumamente.

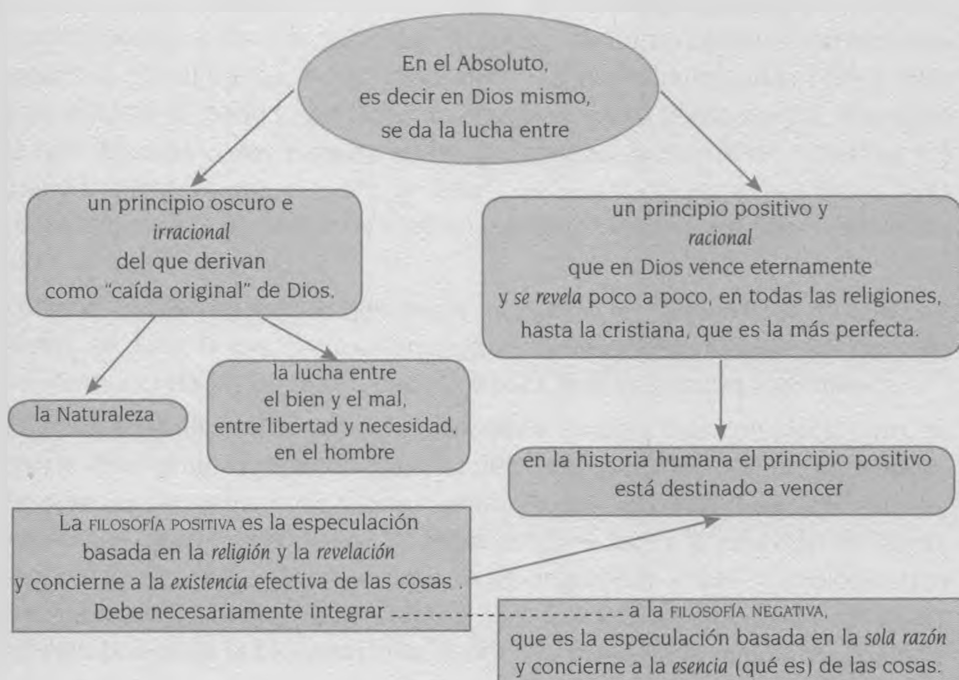
Hegel consagrará el esquema historiográfico según el cual Fichte representaría el *idealismo subjetivo*, Schelling el *idealismo objetivo*, Hegel mismo el *idealismo absoluto*, como una tríada dialéctica de "tesis", "antítesis" y "síntesis", cuya síntesis "supera la tesis y la antítesis y las "hace verdaderas". El esquema es inadecuado *históricamente*, porque tanto Fichte como Schelling por sí mismos (es decir, considerados en su efectiva dimensión histórica) no se dejan aprisionar en dicho esquema, pero si nos limitamos a lo que el tiempo asimiló de ellos, tal simplificación aparece plausible, aunque con las debidas reservas. Así Hegel tuvo la oportunidad y se impuso como el que presentaba, fortalecidos, los descubrimientos de Fichte y de Schelling, rescatándolos de su unilateralidad y transformándolos en un verdadero conocimiento sistemático y científico de lo Absoluto, como se verá ahora por extenso.

SCHELLING

LA FILOSOFÍA DE LA IDENTIDAD



LA CONCEPCIÓN DEL ABSOLUTO EN LA ÚLTIMA FASE DEL PENSAMIENTO DE SCHELLING



SCHELLING

1. LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Schelling encuentra que la naturaleza está permeada por un impulso universal formativo y organizativo tal que se muestra como libertad y subjetividad in fieri. *En este sentido el perfeccionamiento de la ciencia debería haber consistido "en la completa espiritualización de todas las leyes naturales en leyes de intuición y pensamiento" y la filosofía de la naturaleza habría sido parte integrante, y por ende necesaria del sistema del conocimiento.*

Si todo *saber* tiene, por decirlo así, dos polos que se presuponen y exigen mutuamente, entonces deben buscarse en todas las ciencias. De aquí que deba haber necesariamente dos ciencias fundamentales y haya de ser imposible partir de un polo sin ser impulsado hacia el otro. La tendencia necesaria de toda *ciencia de la naturaleza* es, por tanto, llegar de la naturaleza a lo inteligente. Esto y no otra cosa está a la base del esfuerzo (*Bestreben*) de *teorizar los* fenómenos naturales.

La más alta perfección de la ciencia de la naturaleza sería la espiritualización perfecta de todas las leyes naturales como leyes del intuir y del pensar. Los fenómenos (lo material) han de desaparecer totalmente y sólo las leyes (lo formal) permanecer. Por eso sucede que a medida que lo legal se abre paso en la naturaleza, va desapareciendo la envoltura, se espiritualizan más los fenómenos mismos y acaban por cesar enteramente. Los fenómenos ópticos no son otra cosa que una geometría, cuyas líneas son trazadas por la luz y esta misma luz es ya de una materialidad ambigua. En los fenómenos del magnetismo desaparece toda huella material, y de los fenómenos de gravitación, que incluso los investigadores de la naturaleza creían poder comprender sólo como una influencia inmediatamente espiritual, no queda más que su ley, cuya realización a gran escala es el mecanismo de los movimientos celestes.

La teoría acabada de la naturaleza sería aquella en virtud de la cual toda la naturaleza se resolviera en una inteligencia.

Los productos muertos y carentes de conciencia de la naturaleza son sólo sus fracasados intentos por reflejarse a sí misma, y la llamada naturaleza inanimada (*todte*) es en general una inteligencia inmadura, por tanto, en sus fenómenos aún no conscientes se entrevé ya el carácter inteligente.

La naturaleza alcanza por primera vez su meta más elevada, hacerse ella misma enteramente objeto, en la más alta y última reflexión, que no es otra cosa que el hombre o, en sentido más general, lo que llamamos razón, por la cual la naturaleza retorna por primera vez enteramente a sí misma y se hace manifiesto que ella es originariamente idéntica con lo que en nosotros es conocido como inteligente y consciente.

Espero que esto sea suficiente para probar que la ciencia de la naturaleza tiene la tendencia necesaria a hacer inteligente la naturaleza. Precisamente por esta tendencia se convierte en filosofía de la naturaleza, que es una de las ciencias fundamentales necesarias de la filosofía.

Tomado de: Schelling F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental.* Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 150-151.

2. EL CARÁCTER DE LA PRODUCCIÓN ESTÉTICA

La estética de Schelling muestra cómo el arte prolonga en el espíritu el impulso formativo de la naturaleza, con la diferencia de que actividad y productividad están, en el arte, acompañadas por la conciencia, mientras que en la naturaleza son inconscientes. En la producción estética el elemento objetivo e involuntario no desaparece, sino que se une profundamente con el elemento subjetivo e intencional, bajo la forma de un "poder" extraño que casi coacciona al artista a su actividad.

Que toda producción estética se basa en una oposición de actividades, se puede concluir ya con razón de los testimonios de todos los artistas que son impulsados involuntariamente a la producción de sus obras [y] que mediante su producción sólo satisfacen un impulso irresistible de su naturaleza. En efecto, si todo impulso parte de una contradicción tal que, puesta la contradicción, se sigue (*wird*) involuntariamente la actividad libre, también el impulso artístico ha de proceder del sentimiento de una contradicción interior. Pero dado que esta contradicción pone en movimiento al hombre entero con todas sus fuerzas, es, sin duda, una contradicción *que afecta a lo último en* él, a la raíz de toda su existencia. Es, por así decirlo, como si eso invariablemente idéntico, sobre lo cual está apoyada toda existencia, se hubiera despojado de [su] envoltura en los escasos hombres que son, antes que los demás, artistas en el más alto sentido de la palabra, envoltura con la que se cubre (*umgibt*) en los otros, y así, al ser afectado directamente por las cosas, reacciona inmediatamente a todo. Por tanto, sólo la contradicción entre lo consciente y lo no consciente en el actuar libre puede poner en movimiento al impulso artís-

tico, del mismo modo que, a su vez, sólo al arte le es dado satisfacer nuestra aspiración infinita y resolver nuestra última y extrema contradicción.

Así como la producción estética parte del sentimiento de una contradicción aparentemente irresoluble, también termina, según la confesión de todos los artistas y de todos los que participan de su inspiración, en el sentimiento de una armonía *infinita*; y que este sentimiento que acompaña la culminación sea a su vez una *emoción* lo prueba ya [el hecho] de que el artista atribuya la completa solución de la contradicción que ve en su obra de arte no {sólo} a sí mismo, sino a un don espontáneo de su naturaleza, que así como le puso tan inexorablemente en contradicción consigo mismo, lo libera con benignidad del dolor de esta contradicción. En efecto, del mismo modo que el artista es impulsado a la producción involuntariamente e incluso con resistencia interior (de ahí el dicho de los antiguos: *pati deum*[1] etc., de ahí, en fin, la representación de la inspiración mediante un soplo ajeno), así también lo objetivo se añade a su producción, por así decirlo, sin su intervención, o sea, de un modo meramente objetivo. Al igual que el hombre sobre el que pesa la fatalidad no realiza lo que quiere o se propone, sino lo que ha de llevar a cabo por un destino incomprensible bajo cuya influencia está, así el artista, por más pleno de intención que esté, sin embargo, respecto a lo que es propiamente objetivo en su producción, parece estar bajo la influencia de un poder que lo separa de todos los otros hombres y le fuerza a expresar o representar cosas que él mismo no comprende del todo y cuyo sentido es infinito. Pero, dado que esa coincidencia absoluta de ambas actividades que se rehuyen [entre sí] ya no se puede explicar más, sino que sólo es un *fenómeno* innegable, aunque incomprensible, entonces el arte es la única y eterna revelación que existe y el milagro que, aunque hubiera existido una sola vez, debería convencernos de la absoluta realidad de aquello supremo.

Tomado de: Schelling, F. W. J. *Op. cit.*, pp. 414-415.

3. EL VERDADERO ÓRGANO DE LA FILOSOFÍA: EL ARTE

La filosofía del arte es para Schelling la conclusión sistemática de toda la filosofía, que expone la identidad original entre consciente e inconsciente, subjetividad y objetividad, libertad y necesidad. Si la filosofía teórica, en la determinación de su abstracción, permanece en un punto de vista aislado aún, el arte, por el contrario, logra hacer comunicable esa "identidad originaria" haciendo que penetre en la conciencia común.

[1] "Estar abierto a Dios" (N. del T.).

Si la intuición estética sólo es la trascendental objetivada, es evidente que el arte es el único órgano verdadero y eterno, y a la vez el documento de la filosofía que atestigua siempre y continuamente lo que la filosofía no puede presentar exteriormente, a saber, lo no consciente en el actuar y en el producir y su originaria identidad con lo consciente. Por eso mismo el arte es lo supremo para el filósofo, porque, por así decir, le abre el santuario donde arde una única llama, en eterna y originaria unión, lo que está separado en la naturaleza y en la historia y que ha de escaparse eternamente en la vida y en el actuar así como en el pensar. La visión que el filósofo se hace artificialmente de la naturaleza es para el arte la originaria y natural. Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos. Pero si se pudiera desvelar el enigma, reconoceríamos en él la odisea del espíritu que, burlado prodigiosamente, huye de sí mismo mientras se busca; pues mediante el mundo sensible, como por palabras, y a través de una niebla sutil, el sentido ve el país de la fantasía al que aspiramos. Todo cuadro excelente nace, por así decirlo, al suprimirse el muro invisible que separa el mundo real del ideal y sólo es la abertura por donde aparecen de lleno esas figuras y regiones del mundo de la fantasía que se trasluce sólo imperfectamente a través del [mundo] real. La naturaleza deja de ser para el artista lo que es para el filósofo, a saber, únicamente el mundo ideal apareciendo bajo constantes limitaciones o sólo el reflejo imperfecto de un mundo que no existe fuera, sino en él.

Pero de dónde viene este parentesco de la filosofía con el arte, a pesar de la oposición entre ambos, es una cuestión ya suficientemente respondida por lo anterior.

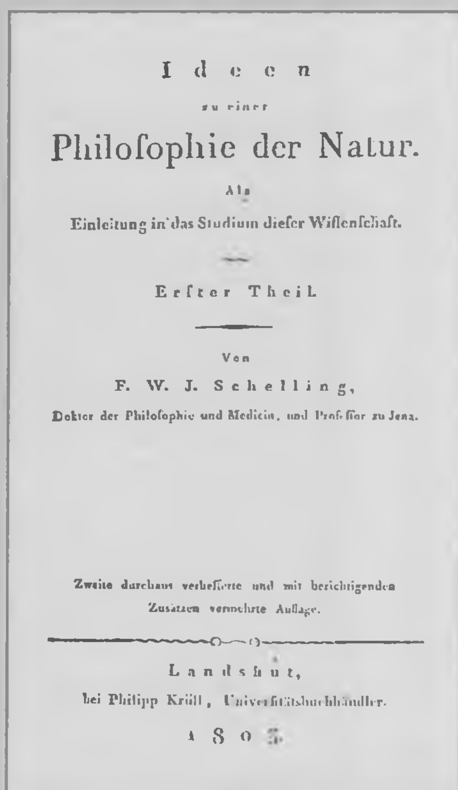
Por tanto, concluimos con la siguiente observación.

Un sistema está completo cuando es retrotraído a su punto de partida. Y precisamente este es el caso de nuestro sistema. En efecto, ese mismo fundamento originario de toda armonía entre lo subjetivo y lo objetivo, que sólo pudo ser presentado en su identidad originaria por la intuición intelectual, es aquel que por medio de la obra de arte se ha sacado por completo fuera de lo subjetivo y objetivado enteramente, de suerte que hemos conducido poco a poco nuestro objeto, el Yo mismo, hasta el punto donde nosotros mismos estábamos cuando comenzamos a filosofar.

Ahora bien, si únicamente el arte puede lograr hacer objetivo con validez universal lo que el filósofo sólo alcanza a presentar subjetivamente, entonces –sacando aun esta conclusión– es de esperar que la filosofía, del mismo modo que ha nacido y ha sido alimentada por la poesía durante la infancia de la ciencia, y con ella todas las ciencias que ésta conduce a la perfección, tras su cul-

minación vuelva como muchas corrientes aisladas a fluir al océano universal de la poesía del que habían partido. Y cuál será el miembro intermedio para este retorno de la ciencia a la poesía no es difícil decirlo en general, puesto que tal miembro intermedio ha existido en la mitología antes de que hubiera ocurrido esta división que ahora parece irresoluble. Sin embargo, cómo puede nacer una nueva mitología que no sea invención de un poeta particular sino de una nueva generación que sólo represente (*vorstellenden*) por así decirlo, un único poeta, es un problema cuya solución puede esperarse únicamente de los destinos futuros del mundo y del curso posterior de la historia.

Tomado de: SCHELLING, F. W. J. *Op. cit.*, pp. 425-426.



Ideen
zu einer
Philoſophie der Natur.
Als
Einleitung in das Studium dieſer Wiſſenſchaft.

Erſter Theil.

Von
F. W. J. Schelling,
Doktor der Philoſophie und Medicin, und Profeſſor zu Jena.

Zweite durchaus verbeſſerte und mit berichtigenden Zuſätzen vermehrte Auflage.

Landshut,
bei Philipp Krüll, Univerſitätsbuchhändler.
1803.

Frontispicio de la edición en 1803 de la obra de Schelling *Idea para una filosofía de la naturaleza*



Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Erſter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1856.

Frontispicio del primer tomo de la recolección de trabajos de Schelling publicada en 1856

Capítulo VI

HEGEL Y EL IDEALISMO ABSOLUTO

1. *Vida, obra y génesis del pensamiento de Hegel*

√ Nacido en Stuttgart, en 1770, Georg Wilhelm Friedrich Hegel frecuentó el gimnasio de la ciudad natal. En 1788 se inscribió en la Universidad de Tubinga, en donde estudió filosofía y teología; allí se relacionó con Hölderlin y Schelling. Después de terminar sus estudios, Hegel fue tutor en Berna (1793-1796) y en Frankfurt (1797-1799). Gracias a la herencia que recibió, después de la muerte de su padre, pudo dedicarse por completo a los estudios y en 1801 se trasladó a Jena, en donde consiguió la docencia y enseñó primero como profesor privado y luego como profesor temporal.

Vida
→ § 1

En 1801 publicó la *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling*, tomando posición a favor de éste último; junto con Schelling, publicó, además, entre 1802 y 1803 el "Diario crítico de la filosofía" en donde presentaron algunos de sus principales ensayos. En Jena redactó su primera obra importante, la *Fenomenología del Espíritu*, terminada en 1806 y publicada el año siguiente. Por dificultades económicas causadas por la guerra, se trasladó a Bamberga para dirigir la "Gaceta" local, y luego a Nuremberg, cuyo gimnasio presidió hasta 1816; allí publicó la *Ciencia de la lógica*, su obra más compleja. De 1816 a 1818 fue a la Universidad de Heidelberg, en donde publicó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. En 1818 se trasladó a Berlín, en donde permaneció hasta 1831, año de su muerte. Este fue el período de mayor éxito; allí salieron a la luz sólo los *Lineamientos de filosofía del derecho* (1821), pero su mayor actividad estuvo en la preparación de los cursos de lecciones (de la historia a la estética, de la religión a la historia de la filosofía), que fueron publicadas por sus alumnos, póstumamente.

Las obras maestras de Hegel y las diversas valoraciones de las mismas → § 2-3

√ La *Fenomenología del Espíritu*, además de marcar, en el plano personal y filosófico, la ruptura definitiva con Schelling, inaugura la fase de madurez del pensamiento de Hegel. Luego de la *Fenomenología*, que constituye la "introducción" al sistema especulativo, las cimas del pensamiento de Hegel se alcanzan en las tres monumentales obras publicadas en vida: *La ciencia de la lógica* (1812-1816), la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1817 reeditada con ampliaciones en 1827 y 1830; una edición posterior en tres volúmenes, con las aclaraciones dadas por Hegel en el curso de sus lecciones, fue publicada póstumamente por sus alumnos, entre 1840 y 1845), y los *Lineamientos de filosofía del derecho* (1821).

Todas estas obras son de gran importancia y esto explica el hecho de que, en diversos tiempos y desde diferentes ópticas, cada una de ellas haya sido considerada como la verdadera obra maestra de Hegel. *La Fenomenología*, pese a sus defectos, es la obra más viva y fascinante, por muchos aspectos, pero la posición histórico-teórica de Hegel emerge probablemente con mayor claridad y plenitud en la *Gran Enciclopedia*, en tres volúmenes, en la que la integración de los cursos de lecciones es extraordinariamente rica en análisis y anotaciones que aún hoy son dignas de ser meditadas a fondo.

1. Vida

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart en 1770. El padre era un funcionario de Estado y su familia gozaba de holgada posición económica. De esta manera, pudo atender con tranquilidad a los estudios humanistas en el gimnasio de la ciudad natal. Se aficionó, especialmente, por los clásicos griegos, sin dejar de lado los latinos (a los que no valoró tanto). El gusto por el mundo griego, en Hegel, aumentó con el paso de los años, hasta dar resultados verdaderamente determinantes desde el punto de vista teórico, como se verá más adelante.

En 1788 se inscribió en la Universidad de Tubinga, en donde estudió dos años de filosofía y tres de teología. El ambiente académico de Tubinga, impregnado sustancialmente de mentalidad ilustrada, no lo entusiasmó por lo que respondió a sus expectativas sólo en mínima parte. De otro lado, se relacionó amistosamente con algunos compañeros de estudio destinados a ser protagonistas de primera línea en la cultura alemana, como Hölderlin y Schelling, que ejercieron sobre él notable influencia.

El estallido de la Revolución francesa (1789) y sus primeras afirmaciones, produjeron notables impresiones en los estudiantes de Tubinga. Hegel compartía los ideales y se dice que junto con Hölderlin y Schelling participó en la ceremonia que celebraba los ideales revolucionarios, con la siembra simbólica del árbol de la libertad.

Estos ardorosos espíritus revolucionarios se apaciguaron luego notablemente y Hegel manifestó, sobre todo en la última fase de su pensamiento, actitudes conservadoras y hasta reaccionarias, en ciertos aspectos, aunque continuó considerando la Revolución francesa como una etapa fundamental de la historia.

Terminados sus estudios, Hegel, en vez de dedicarse a la carrera eclesiástica, escogió el ingrato trabajo de tutor, primero en Berna (de 1793 a 1796) y luego en Frankfurt (de 1797 a 1799), en donde encontró de nuevo a Hölderlin. En este período se dedicó al estudio de historia política y económica, pero sus intereses teológicos continuaron muy vivos y sus meditaciones en esta materia resultaron muy fecundas, como se infiere de una serie de escritos que quedaron inéditos, sobre los cuales se hablará luego.

Gracias a la herencia que recibió, después de la muerte de su padre en 1799, pudo dedicarse casi exclusivamente a estudiar y en enero de 1801 se trasladó a Jena, entonces famosa por la Universidad. Allí habían enseñado Reinhold y Fichte; Schelling había tomado el puesto de Fichte (quien se había alejado por razones que ya se conocen), y los hermanos Schlegel habían formado el primer círculo romántico. En Jena, Hegel consiguió la docencia universitaria con la disertación *De orbitis planetarum*, tuvo cursos como docente privado desde 1801, y desde 1805 enseñó en calidad de profesor temporal. En 1801 publicó su primer escrito impreso llamado *Diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, tomando posición a favor de este último. Además, junto con Schelling, publicó entre 1802 y 1803 el "Diario crítico de filosofía", en el que aparecieron algunos de sus principales ensayos. En este período redactó su primera gran obra, la *Fenomenología del Espíritu*, que terminó en 1806 (alguien dice que precisamente mientras los cañones de Napoleón retumbaban cerca de Jena). La visión de Napoleón victorioso, que se acercaba a caballo para el reconocimiento, produjo en Hegel una gran impresión: lo afectó la percepción visual de ese hombre que, a caballo, a poca distancia, "concentrado en un punto", como él escribió explícitamente, "extendía su poder y dominaba al mundo entero".

Viéndose en dificultades económicas a causa de la guerra, Hegel aceptó la dirección de la "Gaceta de Bamberga" y se trasladó allá, en donde permaneció

pocos meses. En efecto, en el otoño de ese mismo año se fue para Nuremberg, en donde se quedó hasta 1816, en calidad de director del gimnasio. Estos años fueron muy fecundos. Entre 1812 y 1816 escribió y publicó la *Ciencia de la lógica*, su obra más compleja.

En 1816 fue llamado a la Universidad de Heidelberg, en donde permaneció hasta 1818. En esta ciudad publicó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio.*

En 1818 Hegel pasó a Berlín, allí estuvo hasta 1831, año de su muerte. Este fue el período de mayor éxito. Los acuerdos con el poder político le permitieron ejercer, incluso, una verdadera y propia hegemonía cultural. En Berlín, publicó sólo una obra: *Lineamientos de la filosofía del derecho*; pero su actividad fue incesante en la preparación de sus lecciones, que abarcaban desde la historia a la estética, de la religión a la historia de la filosofía, fueron publicadas póstumamente por sus discípulos y quedan entre sus trabajos más valiosos.

Desde joven Hegel fue profundamente metódico, estudioso incansable, muy tenaz, versado en todos los campos del saber: fue la antítesis del genio desordenado de los románticos. La mejor descripción de Hegel nos la da él mismo al describir a Platón, o mejor aún, como él se imaginaba a Platón: "Platón estudió con muchos filósofos, se esforzó larga y duramente, viajó, no fue en verdad un genio productivo, ni poético, sino una mente que procedía lentamente. Dios da al genio algo en el sueño. Lo que Él les da en el sueño no es sino eso: sueños". El retrato en realidad es un perfecto *autorretrato*. Hegel estudió a muchos filósofos, meditó, viajó; a diferencia de Fichte, de Schelling y de otros románticos que firmaron desde jóvenes sus obras maestras, él llegó pausadamente a la meta. Pero los sistemas de sus contemporáneos, a los que él alude, fueron en verdad sueños que la mañana se lleva, mientras que las ideas de Hegel han constituido, para bien o para mal, un componente fundamental del pensamiento occidental.

2. Los escritos de Hegel: las obras juveniles y las obras maestras de la madurez

Hegel fue un escritor muy fecundo. Sus amplísimas lecturas, la facilidad con la que asimilaba y memorizaba lo leído y sus contenidos, los variados intereses, dieron a la producción hegeliana un espesor cultural y una amplitud excepcional. Retomando lo ya dicho en parte y completándolo, se puede trazar el siguiente cuadro de los escritos más significativos de Hegel.

Entre los escritos juveniles del período de Berna y de Frankfurt (1793-1800), sobresalen especialmente los teológicos, publicados por Nohl a comienzos del Novecento y que han sido considerados por algunos estudiosos como muy importantes para la comprensión de la génesis del sistema hegeliano. Estos son:

1) *Religión popular y cristianismo* (fragmentos).
2) *La vida de Jesús* (1795).
3) *La positividad de la religión cristiana* (1795-96, primera redacción).
4) *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798).
5) *Fragmento de sistema* (1800) y la segunda redacción de la *Positividad de la religión cristiana* (incompleta).

En Jena escribió (pero sin editar) *La constitución de Alemania* y el *Sistema de la eticidad*. En 1801 publicó, como ya se dijo, la *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling*. Entre los artículos aparecidos en el "Diario crítico de la filosofía", sobresalen, en particular, los dos siguientes: *Relaciones entre el escepticismo y la filosofía*, *Fe y ciencia*.

La *Fenomenología del Espíritu* (1807) marca una etapa decisiva. Hegel se aparta de Schelling y presenta un tipo de pensamiento totalmente original, dotado ahora de una clave inconfundible.

Las obras que siguieron a la *Fenomenología* son todas de notable importancia y marcan las cimas del pensamiento de Hegel; ellas son (como ya se recordó): *Ciencia de la lógica* (1812-1816), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1817), *Lineamientos de la filosofía del derecho* (1821).

La *Enciclopedia* fue reeditada en 1827 y en 1830 con ampliaciones. Una edición posterior, en tres volúmenes, fue hecha por sus alumnos entre 1840 y 1845 luego de su muerte, con una serie de adiciones que contienen aclaraciones que Hegel hacía en el transcurso de sus lecciones. Esta edición, a pesar de su volumen, es la más interesante y clara.

Las lecciones, publicadas por sus alumnos, tienen como títulos: *Lecciones sobre la filosofía de la historia*; *Estética*; *Lecciones de filosofía de la religión* y *Lecciones sobre historia de la filosofía*.

3. Diversas valoraciones de las obras maestras de Hegel

De todas estas obras, ¿cuáles reflejan mejor el pensamiento, el método y el espíritu de Hegel? No hay una respuesta que recoja los consensos unánimes de

los estudiosos. La respuesta es diferente según los distintos momentos históricos y culturales y según las diversas tendencias de los estudiosos. Algunos consideraron y consideran aún la *Fenomenología del Espíritu* como la obra maestra. Pero ésta fue concebida como la "introducción al sistema" y, si es verdad que en ella se muestra el sistema, es igualmente cierto que aparece pero como preliminares y, junto a partes bellísimas, presenta igualmente partes problemáticas e inconclusas.

En el pasado, fue célebre, particularmente, la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas en compendio*, que exterioriza el cuadro completo del pensamiento y del método de Hegel. Pero muchos han subrayado la aspereza de la obra que, como resumen, presenta un discurso muy denso, conciso y, por lo mismo, no siempre comprensible; pero han subrayado, en especial, la manera como la *Enciclopedia* pone al desnudo el defecto del pensamiento de Hegel: la excesiva "sistematicidad", las pretensiones de mostrar un saber que no es una particular visión del absoluto sino la *ciencia absoluta del absoluto*, con las correspondientes pretensiones de un saber hegemónico y en cierta medida, totalitario.

En un determinado período apareció básicamente, los *Lineamientos de la filosofía del derecho*, por la particular concepción de la ética y la célebre doctrina del Estado (la concepción del "espíritu objetivo" del que se hablará ampliamente). Pero estas doctrinas se presentan hoy como obsoletas y, por lo mismo, como algo que no puede proponerse más.

De un tiempo para acá, está en auge la *Ciencia de la lógica*, valorada de nuevo, principalmente, por las estrechas relaciones que en Hegel tiene el "elemento lógico" con el "lenguaje", que hoy está en el centro de los intereses filosóficos. Sin embargo, si es cierto que la lógica lo contiene todo en cuanto es una " primera filosofía", es decir, una metafísica, sin embargo, lo contiene todo pero sólo en una cierta perspectiva: la de la "Idea como Logos" (como se verá) y la Idea lógica debe posteriormente desarrollarse como "Naturaleza" y "Espíritu". Luego la lógica es sólo una parte del sistema, según lo declara el mismo Hegel.

El material más valioso e interesante se encuentra en los grandes cursos dados en Berlín y publicados póstumamente: y esta riqueza se comprende porque los cursos se ocupan de la filosofía del espíritu, es decir, del momento culminante del sistema hegeliano, en el que, en cierto sentido, se sintetiza todo lo demás. Sin embargo, no debe olvidarse que estos cursos son reconstrucciones sobre apuntes de los discípulos y tienen un fin primordialmente didáctico.

En realidad, todas las obras mencionadas, son notablemente importantes por un aspecto u otro y esto explica por qué en tiempos diversos y desde pun-

tos de vista diferentes, cada una haya podido considerarse como la obra maestra de Hegel. Tal vez no se esté demasiado lejos de lo cierto si se afirma que la *Fenomenología*, pese a sus defectos, es la obra más viva y fascinante, por ciertos aspectos. Pero la posición histórico-teórica de Hegel, aparece, sobre todo, en la *Enciclopedia*, especialmente en la editada en tres volúmenes, con las oportunas inclusiones de las lecciones, que, como se dijo, son muy ricas en análisis, anotaciones, dignas de ser meditadas, aun hoy en día.

II. *Referentes del sistema*

Referentes conceptuales → § 1

√ Los núcleos conceptuales, en los que puede centrarse el sistema hegeliano, *de acuerdo con el desarrollo concreto hasta su final*, son tres:

1) La realidad en cuanto tal es *Espíritu infinito*.
2) La estructura y la vida misma del Espíritu, y, por lo tanto, también el procedimiento de acuerdo al cual evoluciona el conocimiento filosófico, es la *dialéctica*.
3) La peculiaridad de esta dialéctica, bastante diferente de todas las formas precedentes de dialéctica, es el *elemento "especulativo"*.

La concepción del Espíritu infinito
La novedad respecto de Fichte y Schelling
→ § 2.1-2.5

√ Un punto de vista fundamental del pensamiento de Hegel es la comprensión de la verdad no como sustancia fija e inmutable, sino como Sujeto, como Espíritu, es decir, como actividad, proceso, automovimiento. Para Hegel, *el Espíritu se autogenera, produciendo simultáneamente la propia determinación y superándola por completo*: el Espíritu es infinito porque *se actúa y se realiza siempre como infinito que pone y al mismo tiempo supera lo finito*. El Espíritu infinito hegeliano es como un *círculo* en el que principio y fin coinciden de manera dinámica, como un movimiento *en espiral*, en el cual, lo particular es siempre puesto y siempre dinámicamente absorbido en lo universal.

Ésta es la novedad que Hegel presenta respecto de Fichte, en quien la división del Yo y el no-yo (entre sujeto y objeto, infinito y finito), permanecía sin superar.

En relación con la Identidad original tematizada por Schelling, que a Hegel le parece vacía, artificiosa e injustificada ("la noche en la que todas las vacas son negras"), el Espíritu hegeliano es un *unum atque idem* que se plasma siempre de nuevo en figuras diversas: el *Absoluto* es una *igualdad que se diferencia continuamente para reconstituirse*. Cada momento de lo real es momento necesario de lo Absoluto, que se hace y se realiza justamente *en cada uno y en todos* estos momentos: enton-

La circularidad del Espíritu según el movimiento dialéctico
→ § 2.6-2.8

ces, lo real es un proceso que se autocrea mientras recorre sus momentos sucesivos y en el que lo positivo es precisamente el movimiento mismo como autoenriquecimiento progresivo.

√ El movimiento propio del Espíritu es *reflejarse en sí mismo*, un *reflejo circular* en el que Hegel distingue tres momentos:

1) El *ser-en-sí*.
2) El *ser-otro* o *ser-fuera-de–sí*.
3) El retorno *a sí mismo* o *ser-en-sí-y-para-sí*.

El movimiento autoproductivo del Absoluto tiene, pues, un ritmo triádico, que se repite estructuralmente en todos los niveles de lo real y que da lugar, en el Absoluto mismo, a tres momentos originales y paradigmáticos:

1) La Idea en sí, que es el Logos como racionalidad pura (objeto de la Lógica).
2) La Naturaleza, que es la Idea fuera de sí, es decir, alienada (objeto de la Filosofía de la Naturaleza).
3) El Espíritu en general, que es la Idea que retorna a sí misma de la alienación y vuelta en sí y para sí (objeto de la Filosofía del Espíritu).

Por consiguiente, todo es evolución de la Idea, que soporta y supera su negación y la famosa frase de Hegel: "Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real", indica precisamente que la realidad es la evolución misma de la Idea y viceversa.

√ Según Hegel, el único método capaz de garantizar el conocimiento científico del Absoluto y de elevar la filosofía al nivel de ciencia, es el *método dialéctico*, por el que la verdad puede finalmente recibir la forma rigurosa del *sistema científico*; él se une aquí a la dialéctica clásica, pero dando movimiento y dinamismo a las esencias y a los conceptos universales que, descubiertos ya por los antiguos, había quedado en ellos en una especie de rígida quietud, como solidificados. El corazón de la dialéctica se hace así *movimiento* y precisamente *movimiento circular* o *espiral con ritmo triádico*.

Los tres momentos del movimiento dialéctico
→ § 3

Los tres momentos del movimiento dialéctico son:

1) La *tesis*, que es el *momento abstracto o intelectual*; el entendimiento es la facultad que abstrae conceptos determinados y se detiene en esta de-terminación propia de lo finito, considerando erróneamente que las separaciones y definiciones, obtenidas de este modo, son definitivas.
2) La *antítesis*, que constituye el *momento dialéctico* (en sentido estricto) o *negativamente racional*; el primer paso *más allá de los límites del entendimiento*, la razón lo reali-

za *negativamente*, removiendo la rigidez de los productos intelectuales y sacando a la luz la *serie de contradicciones y oposiciones* que caracterizan a lo finito: pero como cada miembro de la oposición es afecto de "carencia" esta última es el estímulo que impulsa a la razón hacia una síntesis superior.

3) La *síntesis*, que constituye el *momento especulativo o positivamente racional*; aquí la razón escoge *la unidad de la determinación contrapuesta*, o sea, toma dentro de sí el positivo emergente de la *síntesis de los opuestos* y se muestra ella misma como *totalidad concreta*.

El *momento especulativo, el "Aufhebung" y la "proposición especulativa"* → § 4

√ El momento "especulativo" es, por lo tanto, *la reafirmación de lo positivo que se realiza mediante la negación de lo negativo propio de las antítesis dialécticas* y, por consiguiente, es una elevación de lo positivo de las tesis a un nivel más alto. En efecto, para Hegel la *negación especulativa* no es una total aniquilación ni un abandono definitivo, sino que es precisamente la conservación de lo negado y su elevación a un nivel superior es un "hacerlo verdadero" y un "hacerlo más positivo" (él emplea los términos *aufheben* y *Aufhebung*, que en alemán tienen el doble significado de "levantar, poner aparte" y "conservar").

Entonces, lo especulativo es el vértice al que llega la razón, la *dimensión del Absoluto*. Por consiguiente, las proposiciones filosóficas deben ser *proposiciones especulativas*, que expresan el movimiento dialéctico por el cual sujeto y predicado intercambian recíprocamente las partes para constituir una identidad dinámica. Mientras que la proposición de la lógica antigua *queda encerrada en los rígidos límites del entendimiento*, la proposición especulativa es estructuralmente dinámica como la realidad que expresa y el pensamiento que formula.

1. Referentes del pensamiento hegeliano

El mapa de las ideas básicas del pensamiento hegeliano es más bien amplio, dado que se trata de una de las filosofías más ricas y más complejas (y digamos la más difícil), pero los referentes que se encuentran son los siguientes:

1) La realidad en cuanto tal es *Espíritu infinito* (por "Espíritu" se entiende cualquier cosa que resume y al mismo tiempo supera todo cuanto los predecesores habían dicho al respecto y de modo especial Fichte y Schelling, como se verá).

2) La estructura, o mejor la vida misma del Espíritu, y, por lo tanto, también el procedimiento según el cual el saber filosófico se desarrolla, es la *dialéctica*, (podría decirse que la espiritualidad es dialecticidad).



Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) elaboró la forma más compleja y completa de Idealismo, en la cual trató de interpretar la totalidad de los hechos y de la historia en función de la identidad palongística de "real" y de "racional" expresada en su célebre lema: "Todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real"

3) La peculiaridad de esta dialéctica, que la diferencia de todas las formas precedentes de dialéctica, es lo que Hegel llamó (con término técnico) *elemento "especulativo"* que, como se verá, constituye la clave verdadera del pensamiento de Hegel.

La clarificación de estos tres puntos, indicará el *objetivo* o el *término* que Hegel se propuso alcanzar en su filosofar y el camino que siguió para alcanzarlo.

Sin embargo, es claro que la plena comprensión de los mismos –como lo dijo precisamente Hegel– sólo se tendrá *siguiendo concretamente el desarrollo del sistema hasta su realización*, es decir, *recorriendo todo el camino hasta el final* (en filosofía –dice Hegel– no se dan atajos).

2. La realidad como Espíritu: determinación preliminar de la noción hegeliana del Espíritu

2.1 La realidad *no* es "sustancia" sino "Sujeto" o "Espíritu"

La afirmación básica de la que debe partirse para entender a Hegel es que la realidad y lo verdadero *no* son "sustancia" (es decir, un ser más o menos rígido, como se había creído tradicionalmente más de una vez), sino "Sujeto", es decir, "Pensamiento" o "Espíritu".

Hegel precisa también que ésta es sólo una adquisición reciente, que constituye una peculiaridad propia de los tiempos modernos.

En efecto, se trata de una adquisición hecha posible por el descubrimiento kantiano del "Yo pienso" y de los diversos replanteamientos del criticismo y, particularmente, de las contribuciones del idealismo de Fichte y de Schelling (que, por lo demás, Hegel tiende extrañamente a disminuir o acallar para su propio provecho).

2.2 Crítica a Fichte

Decir que la realidad no es sustancia sino Sujeto o Espíritu significa decir que es "actividad", "proceso", "movimiento" o, mejor aún, "automovimiento". Ya Fichte, de cierta manera había llegado a esto. Pero Hegel va más allá.

Para Fichte, el Yo se pone a sí mismo, en cuanto es precisamente *pura actividad que se pone a sí misma* y *opone* (inconscientemente) a sí mismo el no-yo, es decir, un límite, que luego busca superar dinámicamente. Pero, en este proceso, el Yo fichtiano no llega a su cumplimiento, en cuanto el límite se remueve y se aleja hasta *el infinito*, pero nunca es "superado" totalmente.

Este infinito, que puede configurarse como una *recta* que avanza sin límites, es, para Hegel, un "infinito malo" un "infinito falso", en cuanto queda como un *proceso no resuelto*, en la medida en que no alcanza *nunca plenamente* el propio fin u objetivo, y el *ser* y el *deber ser* quedan perennemente separados en una especie de carrera sin fin. Por consiguiente, dice Hegel, Fichte no logró restaurar la división entre el Yo y el no-yo, sujeto y objeto, infinito y finito.

Por lo tanto, en Fichte hay una oposición estructural o antítesis no superada, pero que, en cambio, es superada.

2.3 Crítica a Schelling

Ya Schelling había intentado superar esta separación con su filosofía de la identidad, que Hegel, en un primer momento, considera como un punto de vista más alto que el de Fichte. Pero la concepción de la realidad como *identidad original* de Yo y no-yo, de sujeto y objeto, de finito e infinito, como lo había sostenido Schelling, de pronto le pareció a Hegel *vacía* y *artificiosa*, porque en realidad no deducía ni justificaba sus contenidos, los que presuponía ya dados y luego los aplastaba bajo el manto de una "indiferencia" o de una "identidad" abstracta y extrínseca.


Hegel enseña en la Universidad de Berlín, detalle de una litografía de K. Kugler

Esta concepción le pareció a Hegel como "una disolución de todo lo que es diferenciado y determinado" como una "precipitación" de todas las diferencias "en el abismo de la vacuidad", porque no era una consecuencia de un *desarrollo coherente* y, por lo tanto, no se justificaba a sí misma.

De este modo se comprende la afirmación de la *Fenomenología* (que provocó la ruptura de la amistad de Hegel con Schelling), según la cual, el Absoluto de Schelling es como "la noche en la que todas las vacas son negras" y que la filosofía de la identidad de Schelling es "ingenua y fatua".

2.4 La nueva concepción hegeliana del Espíritu como infinito

La posición de Hegel resulta, por consiguiente, clara. *El Espíritu se autogenera,, produciendo, a un tiempo, la propia determinación y superándola plenamente.*

El Espíritu es infinito, no de forma exigente, como lo quería Fichte, sino de manera *que siempre se actúa a sí mismo y se autorrealiza*, como continua *posición* de lo finito y, juntamente, como *superación* de lo finito mismo. El Espíritu, en cuanto "movimiento" produce poco a poco contenidos de-terminados y, por lo tanto, negativos (*omnis determinatio est negatio*, decía Spinoza); lo infinito es lo positivo que se realiza *mediante la negación de la negación propia de todo infinito y es la remoción y superación que siempre se autorrealiza del finito.*

Lo finito, tomado por sí mismo, tiene una existencia puramente "ideal" o abstracta, en el sentido que no existe por sí contra lo infinito y por fuera de él: y esto, dice Hegel, constituye la "proposición principal de toda filosofía".

Ahora bien, el Espíritu infinito de Hegel es como un círculo, en el que principio y fin coinciden de manera dinámica, es decir, como movimiento en espiral,

en el que lo particular es siempre puesto y siempre resuelto dinámicamente en lo universal, el ser se resuelve siempre en el deber ser y lo real es constantemente resuelto en lo racional. Ésta es la novedad que alcanza Hegel y que le permite superar claramente a Fichte.

Análogamente se comprende la novedad que le permite a Hegel superar también a Schelling. El Espíritu no es *unum atque idem*, como algo que subrepticia y extrínsecamente se impone a un material diverso, pero es un "*unum atque idem* que se plasma de nuevo en figuras siempre diversas" y no repeticiones de algo siempre idéntico, privado de diversificación real. Entonces el Espíritu hegeliano es una *igualdad que se reconstituye continuamente*, es decir, una *unidad-que-se-hace precisamente mediante lo múltiple*. La quietud, en esta concepción, es sólo "lo entero del movimiento". La quietud sin movimiento sería la muerte, no la vida. La permanencia no es la fijación, que es siempre inercia, sino que es la *verdad de la desaparición*.

2.5 El Espíritu como proceso de autocreación en sentido global

Ahora podemos comprender que, para Hegel, todo lo que se ha dicho vale para el Absoluto y vale igualmente para cada momento singular de la realidad (es decir, *vale para lo real en su conjunto como en sus partes*), porque el Absoluto hegeliano tiene tal "densidad" que exige necesariamente la totalidad de las partes, sin que quede alguna excluida. Cada momento de lo real es un momento *indispensable* del Absoluto, porque éste se hace y se realiza *en cada uno y en todos* estos momentos, de modo que cada uno es absolutamente necesario. Pongamos un ejemplo, un capullo, su flor correspondiente y el fruto que viene de ahí. El capullo, en el desarrollo de la planta, es una *de-terminación* y, por lo tanto, una *negación*; pero esta determinación es quitada (es decir, superada) por la floración, que, a la vez que niega esta determinación, la "hace verdadera", en cuanto la flor es la positividad del capullo. A su vez, la flor es una de-terminación, que implica, por consiguiente, su propia negatividad pero que a su vez es quitada y superada por el fruto; en este proceso, cada momento es esencial para el otro y *la vida de la planta es este mismo proceso* que pone, poco a poco, los distintos contenidos, es decir, los diversos momentos, y paulatinamente los supera.

Lo real es, pues, un proceso que se autocrea mientras recorre sus momentos sucesivos y en el que lo positivo es justamente el movimiento mismo, que es un progresivo autoenriquecimiento (de planta a capullo, de capullo a flor, de flor a fruto).

2.6 El proceso triádico del Espíritu en el sentido "circular" dialéctico

Pero hay otro punto muy importante para destacar. Hegel subraya que el movimiento propio del Espíritu es el "movimiento de *reflejarse en sí mismo*"; éste es el sentido de la "circularidad" de la que ya se habló. En esta "reflexión circular" Hegel distingue tres momentos:

1) Un primer momento, que llama del ser "en sí".

2) Un segundo momento, que constituye el "ser otro" o "estar fuera de sí".

3) Un tercer momento, que constituye el "retorno a sí mismo" y el "estar en sí y por sí".

El "movimiento" o "proceso" autoproductivo del Absoluto tiene un *retorno triádico* que se divide en un "en sí", un "fuera de sí" y un "por sí" (o "en sí y por sí").

Pongamos un ejemplo particular, traído por el mismo Hegel. "Si [...] el embrión es en sí un hombre, todavía no lo es *per se*; *per se* lo es sólo como razón *desplegada* [...]"; y sólo ésta es su realidad *efectiva*. La semilla es *en sí* la planta, pero debe morir como semilla y, por lo mismo, salir *fuera de sí*, para poder llegar a ser, desplegándose, la planta *per se* (o en sí y por sí). Los ejemplos podrían multiplicarse, en cuanto este proceso se verifica en cada momento de lo real, como se dijo.

Esto se corrobora, a nivel más alto, también para lo real visto como "entero". Por lo tanto, es clara la razón por la que Hegel habla del Absoluto como de un *círculo de círculos*.

Visto como entero, el "círculo" del Absoluto tiene el ritmo de los tres momentos, especificados anteriormente, del en-sí, fuera-de-sí y retorno-a-sí y estos tres momentos son llamados respectivamente "Idea", "Naturaleza", "Espíritu" (en sentido fuerte). Y así como en el proceso que lleva del germen al hombre, mediante el desarrollo del primero, es siempre la misma realidad que evoluciona actuándose y, por lo tanto, llegando a sí misma, así también en el Absoluto: la Idea (que es el Logos y la Racionalidad pura y la Subjetividad en sentido idealístico, como se verá más adelante con mayor amplitud) tiene en sí el principio de su propio desarrollo y, en función de esto, primero *se objetiviza y se hace Naturaleza "alienándose"* y luego, *superando esta alienación, llega a ser ella misma*. Por eso Hegel puede decir que el Espíritu es la Idea que se realiza y se contempla mediante su propio desarrollo.

Estando así las cosas, se comprende entonces la triple distinción de la filosofía hegeliana en:

1) *Lógica*.

2) *Filosofía de la naturaleza*.

3) *Filosofía del Espíritu*.

La primera estudia la "idea en sí", la segunda la "alienación" y la tercera el momento del "retorno a sí". El siguiente es un esquema que ilustra y resume lo que, poco a poco, se irá aclarando:

Absoluto = Idea	1. **Idea en sí** (=Logos), estudiada por la **Lógica**. 2. **Idea fuera de sí** (=Naturaleza), estudiada por la **Filosofía de la naturaleza**. 3. **Idea que retorna a sí o en sí y por sí** (= Espíritu), estudiada por la **Filosofía del Espíritu**.

2.7 Algunas conclusiones esenciales del pensamiento hegeliano

Concluyamos esta caracterización preliminar del Absoluto hegeliano con algunas deducciones importantes y famosas.

En la *Filosofía del derecho*, Hegel escribió: "Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real". Esto significa que la idea es inseparable del ser real y del efectivo, pero que lo real o lo efectivo es la misma evolución de la idea y viceversa. Hegel, para atenuar el sabor de paradoja de sus afirmaciones (cuyas implicaciones se verán más adelante), explicó que esta confirmación suya dice de modo filosófico la misma cosa que en religión cuando se afirma que existe un gobierno divino del mundo y, por lo tanto, lo que sucede es querido por Dios y Dios es lo más real de cuanto existe. Pero el sentido de la importantísima afirmación se comprende perfectamente sólo teniendo en cuenta el hecho que, para Hegel, cualquier cosa que existe u ocurra no está fuera del Absoluto, sino que es un *momento* insuprimible del mismo.

Lo mismo significa la aseveración "ser y deber ser coinciden": lo que es, es lo que *debía ser*, porque todo lo que es, es precisamente un momento de la Idea y de su

Idea. La "Idea" es para Hegel el término idóneo para expresar, en general al Absoluto, es decir, al Dios uno y trino del cristianismo, en su totalidad. La Idea absoluta *se autogenera, produciendo al mismo tiempo la propia determinación y superándola completamente: ella se actúa y se realiza siempre como infinito que pone y simultáneamente supera al finito.*

La Idea absoluta hegeliana es así un círculo en el que principio y fin coinciden de manera dinámica, o mejor aún, como un movimiento en espiral en el que lo particular está siempre puesto y dinámicamente resuelto en lo universal.

El *automovimiento* de la Idea absoluta es, efectivamente, el movimiento de *reflejarse dentro de sí misma*, es una reflexión circular en la que Hegel diferencia tres momentos:

1) El *ser-en-sí.*

2) El *ser-en-otro o estar-fuera-de-sí.*

3) El *retorno a sí o estar-en-sí-y-por-sí.*

El movimiento autoproductivo de la Idea absoluta tiene pues un ritmo triádico, que se repite estructuralmente en todos los niveles de lo real y que en la Idea absoluta misma da lugar a tres momentos originales y paradigmáticos:

1) La Idea en sí, que es Logos como racionalidad pura.

2) La Naturaleza, que es la Idea fuera de sí, es decir, objetivándose y alienándose.

3) El Espíritu, en general, que es la Idea vuelta a sí misma de la alienación y hecha en sí y para sí.

Todo es, pues, desarrollo de la Idea y la famosa frase de Hegel "todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real", indica justamente que la realidad es el desarrollo mismo de la Idea, y viceversa.

desarrollo (lo que sucede es siempre lo que *merecía* que sucediera).

Ahora es claro también el sentido del llamado "panlogismo" hegeliano, es decir, la afirmación de que "todo es pensamiento". Esto no significa que todas las cosas tienen un pensamiento como el nuestro (o una conciencia como la nuestra), sino que todo es racional en cuanto es *determinación del pensamiento.* Este aserto, explica Hegel, corresponde a lo que los antiguos decían: el *Nous* (o sea la Inteligencia) gobierna el mundo.

2.8 Lo "negativo" como momento dialéctico que lleva al Espíritu a lo positivo

Queda un punto por aclarar: la importancia que tiene lo "negativo" en la concepción hegeliana del Espíritu.

La vida del Espíritu no esquiva la muerte, sino que "la soporta y se mantiene en ella".

El Espíritu "conquista su verdad sólo cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en la absoluta devastación", dice Hegel; y añade que éste es este poder y esta fuerza, justamente porque "sabe mirar a la cara lo negativo y permanece junto a él, cambiando lo negativo en el ser".

Pero para entender este punto, absolutamente básico, es necesario pasar a la explicación de la dialéctica y del nuevo significado que asume.

3. La dialéctica como ley suprema de lo real y como procedimiento del pensamiento filosófico

3.1 El método que hace posible el conocimiento del Absoluto

Se ha discutido mucho sobre la relación de Hegel con el Romanticismo. La concepción hegeliana de la realidad y del Espíritu nace de la visión romántica, pero la lleva a su cumplimiento y, por lo tanto, la supera. El *Streben* infinito (o sea el "tender") romántico se resuelve y se verifica en sentido positivo por el concepto hegeliano de Espíritu como "movimiento-de-reflejarse-sobre-sí-mismo", porque es rescatado de su indeterminación, coincidiendo con la *autorrealización* y el *autoconocimiento* del Espíritu mismo.

Pero el Romanticismo es superado por Hegel especialmente en lo concerniente al aspecto metodológico.

Hegel polemiza vivamente contra la pretensión de los románticos de captar *inmediatamente* al Absoluto. Paradigmática es su polémica contra la "fe" que, como se vio, era para Jacobi la vía de acceso *inmediata* al Absoluto. Al contrario, para Hegel, la captación de la verdad está "absolutamente condicionada por la *mediación*" y es "falso que haya un saber inmediato, un saber privado de mediación". Los románticos tienen razón cuando afirman la necesidad de impulsarse más allá de los límites propios de la actividad del "entendimiento" que *no* sabe *ir más allá del finito y, por lo tanto, no puede captar la realidad y lo verdadero que son lo infinito*. Pero lo infinito no se capta por el sentimiento, la intuición o la fe que son algo no científico.

Es necesario, pues, ir más allá de la "no metodicidad" del sentimiento y del entusiasmo y encontrar un "método" que haga posible el conocimiento del Absoluto, es decir, un método "científico". La tarea que Hegel se señala a sí mismo frente a los románticos y los idealistas precedentes, es la de "realizar la elevación de la filosofía a ciencia" mediante un nuevo método. *Este método*, capaz de llevar más allá de los límites del "entendimiento" de modo que garantice el conocimiento "científico" del infinito (de lo real en su totalidad) *lo encuentra Hegel en la dialéctica*. La dialéctica llega a ser, pues, el instrumento con el que Hegel da forma a los amorfos movi-

mientos románticos y con el que piensa que puede dar a lo verdadero la forma rigurosa que le compete, es decir, el *sistema de la cientificidad*.

3.2 Diferencias entre la dialéctica hegeliana y la clásica de los griegos

La dialéctica, como se sabe, es un descubrimiento de los antiguos. Nacida con Zenón de Elea, había alcanzado su culmen en Platón. En la edad moderna, Kant la había retomado en su *Crítica a la razón pura*, pero la había reducido al desarrollo sistemático de antinomias destinadas a permanecer sin resolverse y, por lo tanto, la había despojado de su valor cognoscitivo.

Dialéctica. El único método capaz de garantizar el conocimiento científico del Absoluto y de elevar al rango de ciencia a la filosofía es, según Hegel, el *método dialéctico* por el cual la verdad, puede finalmente, recibir la forma rigurosa del *sistema de la cientificidad*.

La dialéctica había nacido en el ámbito de la Escuela de Elea, sobre todo con Zenón y en la cultura griega había alcanzado su cima con Platón; en la edad moderna Kant la había retomado, pero la privó del valor cognoscitivo. Hegel se remonta a la dialéctica clásica, pero confiriendo movimiento y dinámica a las esencias y a los conceptos universales que, descubiertos ya por los antiguos, habían permanecido en ellos como una especie de quietud rígida, casi solidificados. El corazón de la dialéctica se hace así *movimiento* y, precisamente el *movimiento circular o en espiral con ritmo triádico*.

Los tres momentos del movimiento dialéctico son:

1) La *tesis*, que es el momento *abstracto o intelectivo*.

2) La *antítesis*, que es el *momento dialéctico* (en sentido estricto), o *negativamente racional*.

3) La *síntesis*, que es el *momento especulativo* o *positivamente racional*.

El redescubrimiento de los griegos permitió el relanzamiento de la dialéctica como forma suprema de conocimiento, como ya lo había hecho Platón. (A Hegel le corresponde el mérito de haber impuesto los diálogos dialécticos de Platón, o sea *Parménides*, *El sofista* y *Filebo*, que antes de él habían sido dejados de lado y que luego de Hegel fueron reconocidos como básicos).

Sin embargo, entre la *dialéctica* clásica y la hegeliana subsisten puntos notables de contacto, pero al mismo tiempo, una diferencia esencial.

Los antiguos, dice Hegel, han dado un gran paso en el camino de la cientificidad, en cuanto supieron elevarse de lo particular a lo universal.

Platón había mostrado los límites del conocimiento sensible como simple "opinión" y se había elevado al mundo de las Ideas y

Aristóteles había emprendido el camino para llevar cada cosa particular al concepto universal. Sin embargo, para Hegel, las Ideas platónicas y los conceptos aristotélicos habían permanecido, por decirlo así, bloqueados en una rígida quietud y casi solidificados. Pero, como la realidad es devenir, es movimiento y dinamismo, es evidente que la dialéctica, para ser un instrumento adecuado, deberá ser reformada en ese sentido.

Es necesario, pues, imprimir movimiento a las esencias y al pensamiento universal descubierto ya por los antiguos. "Mediante tal movimiento –escribe Hegel– los pensamientos puros se hacen *conceptos* y sólo entonces son lo que ellos son en realidad: automovimiento, círculos [...] esencias espirituales. E*ste movimiento de las esencias constituye en general la naturaleza de la cientificidad*".

3.3 La estructura triádica del proceso dialéctico

El *movimiento* es el corazón de la dialéctica. El motivo nos aparece entonces claro, ya que sabemos que el movimiento es la naturaleza misma del Espíritu y el movimiento es el "permanecer del desaparecer", el corazón de lo real. Este movimiento dialéctico, aceptando las razones anteriormente ilustradas cuando se habló del Espíritu, no puede ser otra cosa más que un *movimiento circular* o movimiento en espiral *con ritmo triádico*.

La comprensión de los "tres lados" o momentos del movimiento dialéctico nos llevará a entender el punto más íntimo, el verdadero fundamento del pensamiento de Hegel. Estos tres momentos se indican comúnmente con los términos *tesis*, *antítesis*, *síntesis*, pero de modo simplificado, pues Hegel los emplea pocas veces y prefiere un lenguaje mucho más complejo y articulado:

1) El primer momento es llamado por Hegel "el *lado abstracto* o *intelectivo*".
2) El segundo momento es llamado, en cambio, "el *lado dialéctico* [en sentido estricto] o *negativamente racional*".
3) El tercer momento es llamado "el *lado especulativo* o *positivamente racional*".

Examinemos detalladamente cada uno de estos tres puntos.

3.4 El primer momento de la dialéctica (tesis)

El entendimiento es sustancialmente la facultad que abstrae conceptos determinados y que se detiene en la determinación de los mismos. Entonces, éste dis-

tingue, separa y define, haciéndose rígido en estas separaciones y definiciones, que considera definitivas, en algún modo.

Hegel, en la *Gran enciclopedia*, escribe: "La actividad del entendimiento consiste, generalmente, en *conferir a su contenido la forma de la universalidad* y, precisamente, el universal puesto por el entendimiento es un *universal abstracto* que, como tal, se contrapone fuertemente al particular, pero, de tal modo, es al mismo tiempo también determinado a su vez como particular. En cuanto el entendimiento actúa respecto de sus objetos separando y abstrayendo, es lo contrario de la intuición inmediata y de la sensación, que, como tal, se refiere por completo a lo concreto y permanece firme en él".

El poder de abstracción del entendimiento es admirable y grande, y Hegel no escatima elogios para con éste, en cuanto es el poder que separa y aleja de lo particular, y eleva a lo universal. Por lo tanto, la filosofía no puede prescindir del entendimiento y de la acción, al contrario, ha de comenzar justamente por el trabajo del entendimiento.

Sin embargo, el entendimiento *como tal* proporciona un conocimiento *inadecuado* que queda encerrado *en lo finito* (o, a lo sumo, llega hasta el "falso infinito"), en lo abstracto endurecido y, por consiguiente, permanece víctima de las oposiciones que él mismo crea al distinguir y separar. Entonces, el pensamiento filosófico debe ir *más allá de los límites del entendimiento.*

3.5 El segundo momento de la dialéctica (antítesis)

Ir más allá de los límites del entendimiento es peculiaridad de la "Razón", la cual tiene un momento "negativo" y otro "positivo".

El momento negativo, que es al que Hegel llama "dialéctico" en sentido estricto (dado que la dialéctica en sentido amplio son todos los tres momentos que se están describiendo), consiste en remover la rigidez del entendimiento y de sus productos. Pero al hacer fluidos los conceptos del entendimiento implica que salgan a la luz una *serie de contradicciones y de oposiciones* de diverso género, que estaban sofocadas por la rigidez del entendimiento. Cada determinación del entendimiento se invierte de tal modo en la determinación contraria (y viceversa).

El concepto de "uno", apenas es sacado de su rigidez abstracta, reclama el de "muchos" y demuestra un estrecho vínculo con él (no se puede pensar de manera rigurosa y adecuada lo *uno* sin el vínculo que lo conecta con el *muchos*)

y dígase cosa igual para los conceptos de "semejante" y "diferente", "igual" y "desigual", "particular" y "universal", "finito" e "infinito" y así sucesivamente. Más aún, cada uno de estos conceptos considerados dialécticamente, parece precisamente invertirse en el respectivo opuesto y casi "disolverse" en el mismo.



Grabado del siglo XVI que representa la Universidad de Heildelberg (en primer plano). En este Ateneo Hegel publicó la *Enciclopedia*.

Por eso, Hegel escribe: "La dialéctica es este *inmanente* sobrepasar, en el que la unilateralidad y la limitación de las determinaciones del entendimiento se expresan por lo que son, es decir, como su negación. Cada finito es la superación de sí mismo. La dialéctica es, pues, el alma motriz del proceso científico y el principio sólo por el cual el contenido de la ciencia adquiere un *nexo inmanente* o una *necesidad*, de modo que de esta manera se encuentra en él, generalmente, la verdadera elevación, no extrínseca, más allá de lo finito (es decir, más allá de cada determinación particular de lo finito)". Hegel tiene cuidado de subrayar que el momento dialéctico no es en efecto una prerrogativa del pensamiento filosófico, sino que está presente en cada momento de la realidad. "Ahora bien, el hecho de que el entendimiento cuestione a la dialéctica, no debe pensarse que ésta sea algo que está presente sólo en la conciencia filosófica, sino más bien que el proceso dialéctico se encuentra ya en toda otra forma de conciencia y en la experiencia general. *Todo cuanto nos rodea puede ser pensado como un ejemplo de la dialéctica*. Sabemos que cada finito, en vez de ser un término fijo y último, es más bien mutable y transitorio, y esto no es otra cosa sino la dialéctica de lo finito, por la cual, lo finito, en cuanto en sí y lo otro de sí, es llevado también más allá de lo que es inmediatamente y se convier-

te en su opuesto". (La semilla ha de convertirse en su opuesto para llegar a ser retoño, es decir, ha de morir como semilla; el niño ha de morir como tal y convertirse en su opuesto para llegar a ser adulto, y así sucesivamente). Lo *negativo*, que surge en el momento dialéctico consiste, en general, en la "insuficiencia" que cada uno de los opuestos revela cuando se mide con lo otro. Pero precisamente esta "insuficiencia" se revela como la palanca que lanza, más allá de la oposición, a una síntesis superior, que es el momento especulativo, es decir, el momento culminante del proceso dialéctico.

3.6 El tercer momento de la dialéctica o momento especulativo (síntesis)

El momento "especulativo" o "positivamente racional" es el que capta la *unidad de las determinaciones contrapuestas*, o sea, lo *positivo* que emerge de la resolución de los opuestos (la *síntesis de los opuestos*). "El elemento especulativo en su sentido verdadero" –escribe Hegel– "es lo que contiene en sí como superadas las oposiciones en las que se queda el entendimiento (y, por lo mismo, también lo oposición entre *subjetivo* y *objetivo*) y así demuestra que es concreto y totalidad".

La dialéctica, como la realidad en general, y por ende lo verdadero, *consiste en ese movimiento circular que hemos descrito, que nunca se detiene*. Hegel llega hasta parangonarlo con una especie de "triunfo báquico" en un pasaje que bien vale la pena leer: "De este modo, lo verdadero es el triunfo báquico en el que no hay participante que no esté ebrio; y puesto que cada participante, mientras tanto, se aísla y luego inmediatamente se integra, el triunfo es igualmente la quietud transparente y simple".

4. La dimensión de lo "especulativo", el significado de "aufheben" y la "proposición especulativa"

4.1 El momento "especulativo" como novedad de la dialéctica hegeliana

El pensamiento antiguo, como ya se dijo, había alcanzado el primer momento, es decir, el nivel del entendimiento, y en buena medida también el segundo, es decir, el racional-negativo o dialéctico, por ejemplo, en los célebres argumentos de Zenón de Elea, aunque no conoció el momento "especulativo" y ni siquiera los idealistas anteriores a Hegel lo habían concretado bien. Por tanto, este tercer momento constituye un descubrimiento típicamente hegeliano.

El momento "especulativo" *es la reafirmación de lo positivo que se realiza mediante la negación de lo negativo propio de las antítesis dialécticas* y es, por lo tanto, una elevación de lo positivo de las tesis a un nivel más alto.

Si tomamos como ejemplo el estado puro de inocencia, ésta representa un momento (tesis), que el entendimiento endurece en sí y al que contrapone como antítesis el conocimiento y la conciencia del mal, que es negación del estado de inocencia (su antítesis); ahora bien, la virtud es la negación de lo negativo de la antítesis (el mal) y la recuperación de lo positivo de la inocencia a un nivel más elevado, que es posible sólo pasando a través de la negación de la rigidez que le era propia y, por tanto, pasando por la antítesis, que de ese modo adquiere valor positivo en la medida en que se esfuerza por quitar tal rigidez.

El momento especulativo es, pues, una "superación", en el sentido de que al mismo tiempo, "quita" y "conserva"

4.2 El momento "especulativo" como "superación" en el sentido de "quitar-conservar" de los momentos precedentes

Hegel usa los términos, que llegaron a ser muy famosos e incluso técnicos, *aufheben* (superar) y *Aufhebung* (superación) para formular el momento "especulativo". Éstas son sus mismas explicaciones y se leen en la *Gran enciclopedia*: "Éste es el lugar oportuno para recordar el doble significado de nuestra expresión alemana *aufheben* (superar). *Aufheben*, por una parte, quiere decir quitar, negar y en este sentido decimos, por ejemplo, que una ley, una institución, etc., se suprime, se supera (*aufgehoben*). Pero, por otra parte, *aufheben* significa también conservar, y en este sentido decimos que algo está bien conservado, mediante la expresión: *wohl aufgehoben*. Esta ambivalencia del uso lingüístico del término, por la que la misma palabra tiene *un sentido negativo y uno positivo*, no ha de considerarse casual, ni tampoco se debe tomar como motivo de acusación contra el lenguaje, como si fuera causa de confusión; al contrario, en esa ambivalencia se reconoce el espíritu especulativo de nuestra lengua que va más allá de la simple alternativa "o-o" propia del entendimiento".

Lo especulativo constituye el vértice al que llega la razón, la *dimensión del Absoluto*. En la *Gran Enciclopedia*, Hegel llega hasta parangonar lo "especulativo" (que es lo "racional" al más alto nivel) con aquello que en el pasado se llamó lo "místico", es decir, lo que capta al Absoluto, yendo más allá de los límites del *intelecto* que razona.

4.3 La "proposición" o "juicio" en el sentido tradicional y en el nuevo sentido especulativo

Después de lo dicho anteriormente, es fácil entender también las afirmaciones de Hegel, según las cuales, las proposiciones filosóficas deben ser "proposiciones especulativas" y no juicios, formados de un sujeto al que se le atribuye un predicado, en el sentido de la lógica tradicional.

La proposición que expresa el juicio en sentido tradicional, en efecto, manifiesta un tipo de juicio realizado por el *entendimiento* y, por lo tanto, presupone un sujeto hecho y derecho al que se le atribuye, *ab extrínseco*, predicados que también son ya hechos y derechos en nuestra representación (con base en los esquemas con los que procede el entendimiento). Esta operación de conjunción de un predicado con un sujeto es, pues, "externa".

Al contrario, la "proposición especulativa" deberá ser de tal cualidad que no presuponga la rígida distinción entre sujeto y predicado y, por lo mismo, deberá ser, por decirlo de esta manera, plástica. El "es" de la unión, entonces, expresará el movimiento dialéctico con el que el sujeto pasa al predicado (en un cierto sentido en la proposición especulativa se supera la distinción entre sujeto y predicado). "Este movimiento [...] es el movimiento dialéctico de la proposición misma", dice Hegel. Y más aún: "*Sólo la enunciación del movimiento mismo* es la representación especulativa".

Pongamos un ejemplo. Cuando decimos: "Lo real es racional" en sentido hegeliano (especulativo), entendemos no (como en la lógica antigua) que lo *real* es el sujeto estable, consolidado (sustancia) y, *racional* es el predicado (es decir, el accidente de aquella sustancia), sino, al contrario, que "lo universal expresa el sentido de lo real". Por lo tanto, el sujeto *pasa* al predicado mismo (y viceversa). La proposición, en

Especulativo. Lo "especulativo", que es un descubrimiento típicamente hegeliano, es el tercer momento de la dialéctica y consiste en el conocimiento de los opuestos en su unidad: él es *la reafirmación positiva que se realiza mediante la negación de lo negativo propio de las antítesis dialécticas* y, por lo mismo, es una elevación de lo positivo de las tesis a un nivel más alto. En efecto, para Hegel la *negación especulativa* no es en realidad una aniquilación total, ni un abandono definitivo, sino propiamente una conservación de lo negado y su elevación a un nivel superior es su "hacerse verdadero" y un "hacerse positivo". Él emplea a propósito los términos, llegados a ser muy famosos, *aufheben* y *Aufhebung*, que en alemán tienen el doble significado de "quitar", "poner a parte" y "conservar". Lo especulativo constituye, pues, el vértice al que llega la razón, la *dimensión del Absoluto*.

sentido especulativo, quiere decir que *lo real se resuelve en lo racional y el predicado llega a ser, así, elemento tan esencial de la proposición como lo es el sujeto.*

Más aún, en la proposición especulativa, sujeto y predicado intercambian recíprocamente las partes para constituir precisamente una identidad dinámica. Y, efectivamente, Hegel formula de manera completa la proposición mencionada antes, como sigue: "Lo que es real es racional; lo que es racional es real" en la que lo que primero era sujeto se hace predicado y viceversa (la proposición se reduplica dialécticamente).

En síntesis, la proposición de la lógica antigua *se queda encerrada en los límites de la rigidez y de la finitud del entendimiento.* La "proposición especulativa", en cambio, es propia de la razón que supera aquella rigidez, *es una proposición que debe expresar el movimiento dialéctico y es, por lo tanto, estructuralmente dinámica*, del mismo modo que son dinámicos la realidad que expresa y el pensamiento que la formula.

III. *La "Fenomenología del Espíritu"*

De la conciencia común a la conciencia filosófica → § 1

√ La especulación filosófica surge cuando la razón, negando la finitud de la conciencia, se eleva hacia sí misma y al Absoluto. El paso de la conciencia común a la conciencia filosófica, sin embargo, no puede acontecer de manera imprevista, inmediata, sino que tiene necesidad de una mediación que sea también filosófica. Ahora bien, la *Fenomenología del Espíritu* ha sido concebida y escrita por Hegel exactamente para purificar la conciencia fenoménica y elevarla *mediatamente* hasta el Saber absoluto. La *Fenomenología* es, pues, una introducción al filosofar, que es ya ella misma un filosofar. Además, se trata de una "introducción" que constituye un momento no sólo de la vida humana, sino de la vida del Absoluto, del que el hombre es parte estructural: ella es el camino filosófico que, conduciendo la conciencia hasta el Absoluto, coincide con el camino que el Absoluto mismo ha recorrido para llegar hasta sí mismo, y su método, pues, no puede ser sino el dialéctico. Más exactamente, la fenomenología (de *phainómenon*, el "aparecer", y *logos*, "ciencia") es *la ciencia del aparecer del Espíritu que se eleva gradualmente, mediante momentos ligados dialécticamente, hasta el Saber absoluto*. Por lo tanto, *dos* son *los planos* que se intersectan y se yuxtaponen:

1) El camino recorrido por el Espíritu infinito para llegar a sí mismo a través de todas las vicisitudes de la historia del mundo.
2) El plano del *espíritu de cada hombre*, que debe recorrer ese mismo camino para apropiárselo.

La historia auténtica de la conciencia del individuo consiste en recorrer la Historia del *Espíritu.*

El itinerario de la Fenomenología → § 2

√ El Espíritu que aparece es la conciencia en sentido amplio, es decir, como *conciencia de algo distinto* (sea interno o externo, sea del género que fuere) cuyo carácter peculiar es, pues, la oposición sujeto-objeto. Ahora bien, el itinerario de la *Fenomenología* es la progresiva mediación de esta oposición hasta su total superación y recorre las siguientes etapas: *Conciencia* (en sentido estricto), *Autoconciencia*, *Razón*, *Espíritu*, *Religión*, *Saber absoluto*.

Cada una de esas etapas está constituida por diversos momentos o "figuras" que se siguen según un ritmo dialéctico, cuyo resorte está en la necesidad de superar *toda desigualdad entre el sujeto (la* Conciencia *o el* Yo*) y su objeto (lo "negativo")*: el momento culminante del proceso coincide con el momento en el que el Espíritu llega a ser objeto para sí mismo, dando así lugar al Saber absoluto, es decir, al sistema de la Ciencia que Hegel expondrá en la Lógica, en la Filosofía de la Naturaleza y en la Filosofía del Espíritu.

1. Significado y finalidad de la "Fenomenología del Espíritu"

1.1 El problema del paso de la conciencia común a la Razón

Cuanto hasta ahora se ha puesto de relieve, implica obviamente que el hombre, en el momento en el que filosofa, se eleve mucho más alto que la conciencia común y precisamente que su conciencia se eleve a la altura de la razón pura, y se ponga en una perspectiva absoluta (es decir, que alcance el punto-de-vista-del-absoluto). Y, "para construir lo absoluto en la conciencia", es necesario *negar y superar las finitudes de la conciencia y elevar de este modo el yo empírico a* Yo *trascendental, a* Razón *y a* Espíritu.

Pero todo esto no puede ocurrir *ex abrupto*, es decir, de repente. Hegel, en verdad, ha condenado drásticamente el "problema del método" como había sido planteado por Descartes hasta Kant, más aún, le dio el certificado de defunción a tal problema, declarándolo como perteneciente "a una cultura superada"; no puede darse una "introducción" al filosofar (como lo pretendía el viejo problema del método) que no sea, un filosofar, una introducción a la ciencia que no sea ya ciencia. Pretender elaborar una introducción a la filosofía que preceda a la filoso-

fía, sería como querer aprender a nadar sin entrar en el agua, argumenta sagazmente Hegel. Sin embargo, él está convencido de que el paso de la conciencia común a la conciencia filosófica debe acontecer de modo *mediato* y no de modo románticamente inmediato y, por tanto, admite que se dé una especie de "introducción a la filosofía".

Naturalmente, será una "introducción" al filosofar que es ya ella misma un filosofar.

1.2 El paso de la conciencia finita al Absoluto

Puede decirse que en la *Fenomenología*, entendida como el camino que conduce al Absoluto, el hombre resulta implicado no menos que el Absoluto mismo. En efecto, no existe, en el horizonte hegeliano, lo finito "separado" de lo Infinito, lo particular "separado" del universal y por lo tanto, el hombre no está separado del Absoluto sino que es parte estructural y, determinante del mismo, porque el Infinito hegeliano es el infinito-que-se-hace- mediante-lo-finito, y el Absoluto es "el ser que ha entrado eternamente de nuevo en sí, del ser otro".

Entonces, se trata de una "introducción" o de una propedéutica que constituye un momento, además del momento de la vida humana, también de la vida del Absoluto: la "Fenomenología del Espíritu" es el camino que conduce la conciencia finita al Absoluto infinito, que coincide con el camino que el Absoluto ha recorrido y recorre para llegar a sí mismo (entrar de nuevo en sí viniendo del ser otro). Luego, la *Fenomenología* marca un paso necesario, científico, como ya se dijo, y su metodología no podrá ser sino la más rigurosa metodología científica, es decir, *dialéctica*.

1.3 La "fenomenología" como historia de la conciencia del individuo e historia del Espíritu

Dicho esto, resulta fácil comprender el término "fenomenología" en sentido hegeliano. El término viene del griego *phainómenon*, que significa *manifestarse* o *aparecer* y quiere, por tanto, decir ciencia del aparecer y del manifestarse. Este aparecer es (y no podría ser distinto en el sistema hegeliano) *la aparición del Espíritu mismo en diversas etapas* que, se eleva, poco a poco, a niveles más altos, partiendo de la conciencia empírica.

La *Fenomenología*, por lo tanto, es la ciencia del Espíritu que aparece en la forma del ser determinado y del ser múltiple y que en una serie sucesiva de "figuras", es decir, de momentos dialécticamente unidos entre sí, llega al Saber absoluto.

En la *Fenomenología del Espíritu*, como resulta evidente por lo que se ha dicho hasta aquí, hay dos especies de planos que se intersectan y se yuxtaponen:

1) Está el plano constituido del camino recorrido por el Espíritu para llegar a sí mismo a través de todas las vicisitudes del mundo, que para Hegel es la vía por la cual el Espíritu se ha realizado y es conocido.

2) También está el plano propio *de cada individuo empírico* que debe recorrer aquel mismo camino y apropiárselo.

Por lo tanto, la historia de la conciencia del individuo no puede ser otra cosa que recorrer la historia del Espíritu. La introducción fenomenológica a la filosofía es el recorrido de este camino. Hegel escribe: "El individuo debe recorrer los grados de formación del Espíritu universal, incluso según el contenido, pero como figuras del espíritu ya depuestas, como grados de un camino ya trazado y allanado"

Veamos ahora cuál es el esquema de este itinerario del Espíritu-que-aparece y de la conciencia que lo recorre y cuáles son algunas de esas esenciales "figuras del Espíritu ya depuestas".

2. La trama y las "figuras" de la "Fenomenología"

2.1 Las etapas del itinerario fenomenológico

El Espíritu que se determina y aparece es la conciencia en el sentido amplio del término, que quiere decir *conciencia de algo diferente* (sea interno o externo y de cualquier género). Conciencia indica siempre una relación determinada de un "yo" y de un "objeto", una relación sujeto-objeto. Entonces, la oposición es característica distintiva de la conciencia.

Ahora bien, el itinerario de la *Fenomenología* consiste en la *progresiva mediación de esta oposición hasta su superación total*.

Entonces, se puede decir también que el objetivo que Hegel persigue en la *Fenomenología* es suprimir de la escisión de conciencia y objeto, y demostrar que el objeto no es más que el "sí" de la conciencia, es decir, autoconciencia: esa auto-

conciencia que de Kant en adelante había llegado a ser el centro de la filosofía y que Hegel intenta fundamentar científicamente, sacando de ello, en un momento dado, las últimas consecuencias.

El itinerario fenomenológico, en resumen, recorre las siguientes etapas:

1) Conciencia (en sentido estricto).
2) Autoconciencia.
3) Razón.
4) Espíritu.
5) Religión.
6) Saber absoluto.

La tesis de Hegel es que cada conciencia es autoconciencia; a su vez, ésta se descubre como Razón; finalmente, la Razón se realiza plenamente como Espíritu que, mediante la Religión, llega a su culmen en el Saber absoluto.

Cada una de estas etapas está constituida por diferentes momentos o "figuras". Hegel los presenta de tal modo que se vea que su determinación es inadecuada y que, por lo tanto, obliga a pasar a su contrario; esto supera lo negativo del precedente pero, a su vez, así sea en un nivel más alto, se muestra también de-terminado y por ende inadecuado y obliga a ir más allá y así, sucesivamente, de acuerdo con el ritmo de la dialéctica que ya es conocido. Hegel precisa que el dispositivo de esta dialéctica fenomenológica está en la *desigualdad o en el desnivel entre la Conciencia o el Yo y su objeto* (que es lo "negativo") y en la superación progresiva de esta desigualdad. El momento culminante coincide con el instante en el que el Espíritu llega a ser objeto de sí mismo.

Intentemos resumir e interpretar brevemente estas etapas de la *Fenomenología*.

2.2 Primera etapa: la conciencia (certeza sensible, percepción y entendimiento)

La etapa inicial está constituida por la "Conciencia", entendida en sentido gnoseológico (y, por lo tanto, en su acepción más restringida), o sea, el tipo de conciencia que mira y conoce el mundo como distinto de sí e independiente de sí. Ella se despliega en tres momentos sucesivos: *a*) de la certeza sensible; *b*) de la

percepción; *c*) del entendimiento. Cada uno de estos contiene dialécticamente al otro.

a) En el momento de la sensación lo *particular* aparece como verdad; pero enseguida como autocontradictorio, a tal punto que, para comprender lo particular, es necesario pasar a lo *general*.

b) En el momento de la percepción, el objeto pareciera ser la verdad; pero también esto es contradictorio porque resulta *uno y múltiple*, es decir, un objeto con *muchas* propiedades al mismo tiempo.

c) En el momento del entendimiento el objeto aparece como un "fenómeno", que es producto de fuerzas y leyes: aquí lo sensible se resuelve en la fuerza y en la ley, que son justamente obras del entendimiento; así, la conciencia llega a comprender que el objeto *depende* de algo distinto, o sea, del entendimiento y, por lo tanto (de algún modo) de sí misma (el objeto se integra en el sujeto). Así la conciencia llega a ser autoconciencia (saber de sí).

2.3 Segunda etapa: la autoconciencia (dialéctica de amo-siervo, estoicismo-escepticismo y conciencia infeliz).

La segunda etapa del itinerario fenomenológico está constituida por la "Autoconciencia" que, mediante los momentos individuales, *aprende a saber qué es ella propiamente*. La autoconciencia se manifiesta, ante todo, caracterizada por el apetito y el deseo; es decir, por la tendencia a apropiarse de las cosas y hacer que todo dependa de ella, a "suprimir la alteridad que se presenta como vida independiente". En primer lugar, la autoconciencia excluye de sí, abstractamente, toda alteridad, considerando lo "otro" como no esencial y negativo. Pero, enseguida debe dejar esta posición porque se enfrenta con otras autoconciencias y, por consiguiente nace, de modo necesario, "la lucha por la vida y la muerte", sólo mediante la cual, la conciencia se realiza (sale de la posición abstracta del *en sí* y, se hace *para sí*). En efecto, según Hegel, toda autoconciencia estructuralmente tiene necesidad de la otra y la lucha no debe tener como resultado la muerte de una de las dos, sino el sometimiento de una a la otra.

a) Así nace la distinción entre "amo" y "siervo", con la consiguiente dialéctica que Hegel describe en páginas que se han hecho famosísimas, sobre las cuales los marxistas han llamado muchas veces la atención y que, en efecto, son de las más profundas de la *Fenomenología*. El "amo" ha arriesgado, en la lucha, su ser físico y ha llegado a ser, por consiguiente, mediante la victoria, amo. El "siervo" ha

sentido temor de la muerte y, en la derrota, para mantener incólume la vida física, ha aceptado la condición de esclavitud y se ha hecho una "cosa" que depende del amo. El amo usa al siervo y lo hace trabajar para sí, limitándose a "disfrutar" de las cosas que el siervo hace para él. Pero, en este tipo de relación, *se desarrolla un movimiento dialéctico, que terminará llegando a la inversión de las partes*. En efecto, el amo habiendo sido independiente, termina siendo "dependiente de las cosas", porque olvida hacer lo que hace el siervo, mientras que el siervo termina siendo independiente de las cosas, al hacerlas. Además, el amo no puede realizarse plenamente como autoconciencia porque el esclavo, *convertido en una cosa*, no puede representar el polo dialéctico con el que el amo pueda confrontarse adecuadamente (se ha indicado justamente que ser sólo amo es mucho menos que ser una persona autoconsciente); en cambio, el esclavo tiene en el amo un polo dialéctico tal que le permite reconocer en él la conciencia, porque la conciencia del amo es la que ordena y el siervo hace lo que él ordena. La fuerza dialéctica, que irrumpe *del trabajo* es, así, perfectamente individuada por Hegel. La conciencia servil, dice Hegel, "precisamente en el trabajo, en el que pareciera que *tuviera un significado extraño*" se encuentra a sí misma y se encamina a encontrar el *significado propio*.

Pero la autoconciencia llega a su plena conciencia sólo a través de estas etapas sucesivas: *b*) el estoicismo; *c*) el escepticismo; *d*) la conciencia infeliz.

b) El "estoicismo" representa la libertad de la conciencia que, reconociéndose *como pensamiento*, se coloca por encima del señorío y de la esclavitud, que para los estoicos son simples "indiferentes". Pero el estoicismo, queriendo liberar al hombre de todos los impulsos y de todas las pasiones, lo aísla de la vida y por consiguiente, según Hegel, su libertad permanece abstracta, se retrae dentro de sí y no supera la alteridad.

c) El estoicismo pasa dialécticamente a ser "escepticismo" que transforma la separación del mundo en una actitud de negación del mundo. Pero el escepticismo, al negar todo lo que la conciencia tenía como cierto, vacía, por decirlo así, a la autoconciencia y la lleva a la autocontradicción y a la división de sí misma, consigo misma: en efecto, la autoconciencia escéptica niega las cosas mismas que es obligada a hacer y viceversa: niega la validez de la percepción y, percibe, niega la validez del pensamiento y piensa, niega los valores del actuar moral y, sin embargo, actúa de acuerdo con ellos.

d) La característica de la escisión, implícita en la autocontradicción del escepticismo, se hace explícita en la "Conciencia infeliz" que es la conciencia de sí como "duplicada" o "desdoblada", en el *aspecto inmutable* y en el *aspecto mudable*; el primero se hace coincidir con el Dios trascendente, el segundo, con el hombre.

La Conciencia infeliz (bimundana) es el rasgo que, según Hegel, caracteriza sobre todo, al cristianismo medieval. Esta conciencia sólo tiene "una conciencia fraccionada de sí", porque busca su objeto en lo que es sólo un *más allá inalcanzable*: ella está situada en *este* mundo, pero orientada totalmente al *otro* mundo (inalcanzable): todo acercamiento a la Divinidad trascendente significa (para la Conciencia infeliz) una mortificación propia y experimentar su propia nulidad. La superación de lo negativo, que es propia de esta escisión (es decir, según Hegel, el reconocimiento de la trascendencia, en la que la Conciencia infeliz veía la sola y verdadera realidad, *no está fuera de sí* sino *dentro* de ella) lleva a una síntesis superior, que se realiza en el plano de la "Razón".

2.4 Tercera etapa: la Razón

La "Razón" nace del momento en el que la conciencia adquiere "la certeza de ser cada realidad". Ésta es la posición propia del idealismo.

Las etapas fenomenológicas de la Razón (o del Espíritu que se manifiesta como Razón) son las progresivas etapas dialécticas de la adquisición de *esta certeza de ser cada cosa*, o sea, de la adquisición *de la unidad de pensar y ser*.

Estas etapas repiten, a un nivel más alto, en forma de espiral ascendente, los tres movimientos, examinados precedentemente. El nivel más elevado consiste precisamente en el hecho de que ahora la Conciencia en cuanto Razón sabe que es *unidad de pensamiento y de ser*, y las nuevas etapas, a este nivel, consisten en la *verificación de esta certeza, justamente*. Así se tienen tres etapas: A) de la "Razón que observa la naturaleza", B) de la "Razón que actúa"; C) de la "Razón que adquiere la conciencia de ser Espíritu".

A) La "Razón-que-observa-la-naturaleza" está constituida por la ciencia de la naturaleza, que se mueve desde el principio sobre el plano de la conciencia de que el mundo es penetrable por la Razón, es decir, es racional. Hegel escribe: "La razón busca su Otro, *sabiendo que en eso ella no poseerá ninguna otra cosa que a sí misma*; *ella busca sólo su propia infinitud*".

Luego, para poder-encontrarse-a-sí-misma-en-su-Otro, la Razón debe superar el momento "observador" y pasar al momento "activo", es decir, a la esfera de la moral.

B) La "Razón-que-actúa" repite, a un nivel más alto (es decir, a nivel de la certeza de ser cada cosa) el momento de la autoconciencia. El itinerario de la Razón activa consiste en el comenzar a realizarse, primero, como *individuo* para elevarse,

y luego, a lo universal, superando los límites de la individualidad y alcanzando la *unión espiritual de los individuos*.

Las etapas de este proceso son indicadas por Hegel en las "figuras":

a) Del hombre que busca la felicidad en el placer y en el goce (como, por ejemplo, en el primer *Fausto* de Goethe).

b) Del hombre que sigue la ley del corazón individual (como en el sistema de Rousseau).

c) De la virtud y del hombre virtuoso, pero de modo aún abstracto (como sucede con los personajes que quisieran reformar el mundo, pero que por su abstracción, fallan, como don Quijote o Robespierre).

C) La Razón, síntesis de los dos momentos precedentes, es dada por la autoconciencia que supera su oposición respecto de los otros y del curso del mundo, encontrando en ellos su propio contenido. También esta fase se realiza en tres momentos sucesivos:

a) El representado por el hombre dedicado por completo a la obra que realiza.

b) El de la razón legisladora.

c) El de la razón examinadora o crítica de la ley.

Como momento conclusivo, la Autoconciencia, en esta fase, descubre que *la sustancia de la ética no es sino aquello en lo que ella está ya inmersa*; *es el ethos* de la sociedad y del pueblo en el que vive.

2.5 Cuarta etapa: el Espíritu

La Razón que-se-realiza-en-un-pueblo-libre y en sus instituciones es la Conciencia que se reúne íntimamente a la propia "sustancia ética", y esto ahora es el Espíritu.

El Espíritu es el individuo que constituye un mundo como se realiza en la vida de un pueblo libre. Entonces, el Espíritu es la unidad de la autoconciencia "en la perfecta libertad e independencia" y al mismo tiempo en la oposición "mediata". El Espíritu es "Yo que es nosotros", Nosotros que es Yo".

Quien no tuviera siempre presente esta dimensión intersubjetiva, *social*, del Espíritu, no entendería nada de Hegel.

Por consiguiente, es claro que para todo el resto del itinerario fenomenológico, las "figuras" llegan a ser "figuras del mundo", etapas de la historia, que nos

muestran el Espíritu "alienado en el tiempo" y que a través de esta alienación se realiza y se reencuentra y, finalmente, se autoconoce. Las etapas fenomenológicas del Espíritu son:

A) El Espíritu *en sí* como eticidad (como se expresa de modo paradigmático en el mundo greco-romano).

B) El Espíritu *que se aliena de sí* (que se divide en las contradicciones, como sucede, por ejemplo, en la Ilustración y en la Revolución francesa que termina con la época del Terror).

C) El Espíritu *que readquiere certeza de sí.*

2.6 Quinta etapa: la Religión

La *Fenomenología* presenta aún otra etapa, la "Religión", por la cual se llega a la meta, el Saber absoluto. Como se debe hablar más delante de la concepción de la Religión en la filosofía del Espíritu, aquí se harán sólo algunas alusiones (se trata de páginas que Hegel añadió –al parecer– a la *Fenomenología* por razones editoriales, auque en el conjunto su sentido resulte claro).

En la Religión y en sus diversas manifestaciones, el Espíritu toma conciencia de sí mismo "pero sólo desde el punto de vista de la *conciencia* que es conciencia de la esencia absoluta" y no todavía como *autoconciencia absoluta del Absoluto mismo*, que será el punto de vista del Saber absoluto.

Puede decirse también que la Religión es la *autoconciencia del Absoluto, pero no perfecta aún*, es decir, en la forma de la representación y no del concepto.

Para Hegel la forma más alta de religión es el Cristianismo, y ven en los dogmas fundamentales del cristianismo, los conceptos cardinales de la propia filosofía: la Encarnación, el Reino del Espíritu y la Trinidad expresan el concepto de Espíritu que se aliena para autoposeerse y que en su ser otro mantiene la igualdad de sí mismo consigo mismo, realizando así la suprema síntesis de los opuestos.

7.7 Etapa final: el Saber absoluto

La superación de la forma de conocimiento "representativo" propia de la Religión lleva, finalmente, al concepto puro y al Saber absoluto, es decir, al sistema de la ciencia, que Hegel expondrá en la Lógica, en la Filosofía de la Naturaleza y en la Filosofía del Espíritu, como se verá. [Textos 1. 2. 3]

IV. *La Lógica*

√ La *Lógica* comienza y se desarrolla por completo en el plano adquirido definitivamente por la *Fenomenología*, es decir, en el plano del Saber absoluto, en el que ha desaparecido toda diferencia entre "certeza" (subjetiva) y "verdad" (objetiva); no es, pues, un simple "organon" en el sentido en que lo era la lógica formal, sino que es el estudio de la *estructura del Todo*, en el sentido que la lógica misma es el *autoestructurarse* del Todo.

La lógica como reino del pensamiento puro → § 1

La tesis de fondo de la lógica hegeliana, que retoma en sentido especulativo la posición de Parménides, es que "pensar" y "ser" coinciden: el pensamiento, en su proceder, se realiza a sí mismo y a su propio contenido y esta realización dialéctica es, al mismo tiempo, de forma cada vez más elevada, un "pensar el ser" y el "ser del pensamiento": la lógica coincide, entonces, con la *ontología* (es decir con la *metafísica*). En su conjunto, pues, la lógica es el reino del pensamiento puro, de la *Verdad como ella es en sí y para sí, sin velo*: es *la exposición de* Dios *como* Él *es en su esencia eterna, antes de la creación del mundo y de todo espíritu finito*. El Dios expuesto por la *Lógica* es, por lo tanto, el elemento puro del pensamiento (el *Logos*) que, para llegar a ser Espíritu, debe primero alienarse en la Naturaleza y luego superar esta alienación.

√ El *Logos* de la Lógica se concibe, también él, como desarrollo y proceso dialéctico, y las diversas categorías por las que poco a poco se desarrolla, pueden ser consideradas como definiciones sucesivas, cada vez más determinadas y más ricas, del Absoluto: la "idea lógica" es la *totalidad de sus determinaciones conceptuales en su despliegue dialéctico*. Ahora bien, las tres etapas fundamentales de la Lógica son:

1) En la *lógica del ser* la dialéctica procede en sentido horizontal, mediante pasajes que llevan de un término a otro que absorbe en sí al precedente; su inicio (que es el inicio absoluto de la Lógica) está constituido por la tríada de la primera categoría (la cualidad): *a*) ser, *b*) no-ser; *c*) devenir. En cierto sentido, *en este inicio se encuentra ya todo el sistema especulativo hegeliano*, precisamente porque todas las tríadas sucesivas no hacen más que expresar al Absoluto, de manera cada vez más rica y articulada.

Lógica del ser → § 2

2) En la *lógica de la esencia* se tiene el desarrollo *con detalle* de los diversos términos en su "reflejarse" recíproco, proyectado hacia las raíces del Ser (el alemán Wesen significa: "el Ser reflejado en sí y condensado en sí"). Aquí hallan lugar las discusiones sobre el principio de *identidad* y de *no-contradicción*, que son considerados por Hegel como puntos de vista del entendimiento abstracto y unilateral: la *verdadera identidad*, en efecto, *incluye las diferencias, y la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad*.

Lógica de la esencia → § 3

3) En la *lógica del concepto* el pensamiento se realiza *en la dimensión de la circularidad*: cada término prosigue en el otro hasta identificarse dialécticamente con él, y todo es un autodesplegarse del Sujeto, que es toda la realidad. El Concepto, en sentido propio, es el Yo pienso que se autocrea y al autocrearse, crea todas las determinaciones lógicas. Por consiguiente, cambian los significados de "juicio" y de "silogismo", estrechamente ligados al "concepto": el *juicio* coincide con la proposición especulativa que expresa la *identidad dinámica* de sujeto y predicado, e indica el hacerse-universal de lo singular; el *silogismo* representa luego la unidad dialéctica de los tres momentos de *universalidad, particularidad* y *singularidad*, tríada que constituye la estructura fundamental de cada cosa y de toda la realidad. La idea lógica resulta finalmente como el Concepto que se autorrealiza plenamente y la totalidad de los momentos de esta realización.

Lógica del concepto → § 4

1. La nueva concepción de la lógica

1.1 La lógica hegeliana va más allá de la lógica formal y más allá de la lógica trascendental

La *Fenomenología* nos llevó del punto de vista del saber de la conciencia empírica al del Saber absoluto. Consideradas retrospectivamente, las diversas etapas y "figuras" de la fenomenología *no* son aún "la ciencia realizada en *toda* su verdad". Se comprende, pues, que Hegel (aun considerando las etapas fenomenológicas como momentos insuprimibles y absolutamente necesarios, por los cuales sólo la Conciencia adquiere el verdadero conocimiento) llame al conocimiento de estas "figuras" individuales, saber "aparente" y que, por lo tanto, represente el *viaje fenomenológico* también como un "rebelarse contra las apariencias" que poco a poco son superadas (es decir, quitadas-y-conservadas) hasta el momento en que, como se ha visto, la Conciencia alcanza el punto de vista del Saber absoluto.

En el plano del Saber absoluto desaparece la diferencia entre "certeza" (que implica siempre un elemento de subjetividad) y "verdad" (que es siempre objetiva), entre "saber" como *forma* y "saber" como *contenido*.

El saber absoluto consiste precisamente en esta coincidencia absoluta de forma y contenido, y la Lógica comienza y se desarrolla por completo en este plano definitivamente alcanzado por la *Fenomenología*.

Por consiguiente, la lógica hegeliana es algo completamente nuevo respecto a la lógica de tradición aristotélica. Y no podía ser de otra manera luego de la revolución kantiana y los respectivos desarrollos idealistas de Fichte y Schelling.

Luego, la lógica de Hegel no es un puro *organon*, un puro "instrumento" o "método", en el sentido en el que lo era la lógica formal. Pero tampoco es una lógica *trascendental* en sentido kantiano, pues ésta se mueve en el ámbito de una forma de fenomenismo (así sea trascendental). La lógica es propuesta por Hegel en sentido "especulativo", es decir, como una lógica que llega a las verdades últimas.

Podría decirse que la lógica de Hegel es el estudio de la *estructura de la totalidad*: Hegel mismo habla expresamente del "andamiaje" de la totalidad. Pero estas expresiones se entienden en un sentido dinámico: es decir, en el sentido en que la lógica es el estructurarse o, mejor aún, el autoestructurarse del andamiaje de la totalidad.

1.2 La lógica hegeliana como "filosofía primera" (metafísica en sentido idealista)

La tesis de fondo de la lógica hegeliana, que no es otra cosa sino la consecuencia de cuanto se ha dicho hasta ahora, es que "pensar" y "ser" coinciden y que, por lo tanto, la *lógica* concuerda con la *ontología* (es decir, con la *metafísica*).

Ya Parménides decía: "Pensar y ser son la misma cosa"; y, precisamente, esa es la posición de Hegel, pero en el único sentido, que *luego* de la revolución kantiana era posible: es decir, en el sentido que es el pensamiento mismo que, en su proceder, se realiza a sí mismo y el propio contenido (realizándose, simultáneamente realiza el propio contenido).

La gran *Lógica* de Hegel constituye, por decirlo así, la síntesis de los contenidos que se encuentran en el *Organon* y en la *Metafísica* de Aristóteles, naturalmente en el nuevo plano "especulativo". Tienen por lo tanto perfectamente razón aquellos intérpretes que afirman que la lógica hegeliana es una "filosofía primera" (en sentido aristotélico) y, por lo mismo, una "teología" o (como se ha dicho) una grandiosa "metafísica". Hegel censura a Kant porque negó la posibilidad de construir una metafísica como ciencia: para Hegel, en efecto, "un pueblo sin metafísica es como un templo sin altar".

Hegel dice precisamente –y quizá sea esta la afirmación más iluminadora– que las diversas categorías por las cuales su lógica se desarrolla poco a poco, pueden ser vistas como *sucesivas definiciones del Absoluto*. De la primera tríada hasta las más elevadas, no se tiene sino "definiciones más determinadas y más ricas" del Absoluto mismo. Cada categoría que evoluciona triádicamente constituye un eslabón cada vez más amplio del espiral. En síntesis: la lógica hegeliana puede representarse como un *decir la misma cosa de modo progresivamente más rico* (sin embargo, un decir que coincide con hacerse-siempre-más-rico de la cosa misma que se dice).

1.3 La lógica hegeliana como exposición de Dios antes de la creación del mundo

Ya se empleó el término "teología" y no arbitraria o casualmente. Hegel mismo dice claramente: "La lógica ha [...] de entenderse como el sistema de la razón pura, como el reino de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad como ella es en sí y por sí sin velo*. Esto puede expresarse así: este contenido *es la exposición de Dios, como Él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*".

Ahora bien, atiéndase bien a esta aserción: "Dios como era antes de la creación, etc". Ella no significa lo que quiere decir en el contexto de la filosofía clásico-cristiana, dado que, para Hegel, el Absoluto es proceso, es resultado del proceso (autorresultado), de modo que el máximo resultado se tiene *no en el momento inicial sino en el final y, por ende, no en el Dios-que-es-objeto-de-la-lógica, sino en el Dios-cual-es-luego-de-la-creación, es decir, en el Dios que conoceremos en la filosofía del Espíritu*.

Dios *antes* de la creación es en cierto modo un *minus* respecto al Espíritu luego de la creación; en cuanto representa el momento de la "tesis", mientras que el Dios luego de la creación representa el momento de la "síntesis". El Dios de la *Lógica* es el elemento puro del pensamiento (el *Logos*) que debe primero *alienarse* en la naturaleza para luego *superar esa alienación* (negándola) y llegar a ser Espíritu. El *Logos*, es decir, el Dios como era en su "esencia eterna", del que habla la lógica hegeliana, no corresponde ahora al Motor inmóvil de Aristóteles, que es Pensamiento de pensamiento, o al *Nous* (Cosmos noético) plotiniano o agustiniano, porque aún no es el máximo de realidad. Esto solamente lo será el Espíritu, como se verá, que es la realización dialéctica (la autorrealización) del

Logos del que se trata en la *Lógica*. Y cuando hable del Espíritu (y sólo entonces) Hegel recordará al Motor inmóvil de Aristóteles.

Esto es exactamente lo que Hegel entiende cuando dice que la lógica estudia la Idea "en sí" mientras que la filosofía del Espíritu estudia la Idea "en sí y para sí", es decir, en su "retorno a sí", luego de haberse "alienado" en la Naturaleza.

Sólo si se tiene en cuenta la concepción del Absoluto como "proceso" (o autoproceso) dialéctico, se comprende la nueva concepción hegeliana de la lógica (que es la más difícil entre todas aquellas que han sido presentadas en el contexto del pensamiento occidental).

1.4 El despliegue dialéctico global de la lógica hegeliana

Queda por aclarar un punto muy importante. El *Logos* de la *Lógica*, es decir, la Idea-en-sí, no debe concebirse como una especie de realidad única y compacta. Sino que es, a su vez, Desarrollo, y Proceso dialéctico. La "Idea lógica" es la *totalidad de sus determinaciones conceptuales en su despliegue dialéctico*, es decir, la totalidad de los conceptos determinados y de los nexos que los ligan y el paso de uno al otro en círculos cada vez más altos hasta el desvelamiento total de la verdad que es justamente la idea en su conjunto.

Las tres principales etapas de la *Lógica* son las que Hegel llama: 1) "ser", 2) "esencia", 3) "concepto".

1) En la lógica del *ser* la dialéctica *procede en sentido horizontal*, mediante pasos que llevan de un término a otro, el cual absorbe en sí al precedente.

2) En la lógica de la *esencia*, en cambio, se tiene un *desarrollarse* de los diversos términos y como un "reflejarse" recíproco de un término al otro.

3) En la lógica del *concepto*, por último, cada término prosigue en el otro y en él continúa hasta identificarse (dialécticamente) con él.

Podemos decir que:

1) En la lógica del ser, el pensamiento procede como sobre un plano o una superficie.

2) En la lógica de la esencia, el pensamiento se profundiza, es decir, crece según la dimensión de la profundidad.

3) En la lógica del concepto, el pensamiento alcanza la totalidad, es decir, actúa según la dimensión de la *circularidad*.

Lo dicho ahora en síntesis resultará más claro cuando se trate con mayor amplitud en los análisis que siguen.

2. La lógica del ser

El comienzo absoluto de la *Lógica* está constituido por la primera tríada con la que se inicia el movimiento lógico de la primera categoría (es decir, la categoría de la cualidad) y constituye el punto de mayor discusión de toda la lógica de Hegel (y quizá de toda la obra hegeliana).

Esta tríada consta de a) *ser*, b) *no ser*, c) *devenir*.

Las interpretaciones y las exégesis que se han ofrecido son innumerables. Alguno dijo que en realidad, *en este comienzo se encuentra ya toda la lógica y toda la metafísica*. "Ser", "no-ser", y "devenir", en efecto, resumen todo lo que es y puede ser pensado y dicho.

Pero, a decir verdad, lo mismo podría repetirse, por motivos diversos, de muchas otras tríadas sucesivas (si no incluso de todas). Y quien haya comprendido lo dicho arriba, no se admirará, dado que Hegel expresamente afirmó que las categorías de su *lógica* no hacen más que expresar lo Absoluto a nivel cada vez más elevado (y, por lo tanto, las tríadas lógicas sucesivas que expresan siempre *todo, de manera poco a poco cada vez más articulada*).

3. La lógica de la esencia

La lógica de la esencia (como ya se dijo) procede a excavar con profundidad, para encontrar las raíces del ser. Más aún, es el ser mismo (que coincide con el pensamiento que lo piensa) el que se despliega y se profundiza reflexionando sobre sí mismo. Para entender bien este punto es necesario recordar que en alemán esencia se dice *Wesen*, que deriva del participio pasado del verbo ser que es *gewessen*, y significa en un cierto sentido el haberse reflejado y replegado sobre sí mismo del ser mismo, como condensándose en sí. También en griego, en la expresión acuñada por Aristóteles "esencia" se decía de manera análoga con una fórmula (*tó tí ên eînai*), que los latinos tradujeron con *quod quid erat esse* (lo que era el ser), que indicaba precisamente el ser en cuanto reflejado y condensado en sí.

En palabras simples podemos decir que la lógica de la esencia estudia el pensamiento que quiere ver qué hay debajo de la superficie del ser y llegar al fondo del mismo.

En esta parte se sitúan las discusiones sobre los célebres principios de *identidad* y de *no-contradicción* de los cuales Aristóteles había ofrecido el primer tratamiento (y, por consiguiente, sobre el principio de *razón suficiente* de Leibniz).

Así como fueron formulados por Aristóteles y codificados por la lógica posterior, según Hegel estos principios representan el punto de vista del *entendimiento abstracto* y unilateral, pero *no* el de la *razón*, que es el único punto de vista de la verdad. La auténtica identidad es la que se realiza dialécticamente, al quitar y mantener las diferencias y que, por lo tanto, implica *"la identidad en la distinción y la distinción en la identidad"*.

En cuanto respecta a la relevancia de la "contradicción" y el papel que ella juega en el pensamiento de Hegel, ya se ha hablado anteriormente. La contradicción es el dispositivo de la dialéctica y, por consiguiente, es absolutamente necesaria. Todo esto puede formularse diciendo que sólo lo Infinito es lo contradictorio y lo es en cuanto superación perenne de la contradictoriedad del finito (lo no-contradictorio es solamente la "superación" dialéctica de la contradicción).

Éste es el eje especulativo que conlleva todo el sistema hegeliano.

4 La lógica del concepto

4.1 La lógica "subjetiva"

Con la sección dedicada a la lógica del concepto, se pasa a la que Hegel llamó lógica "subjetiva", contraria a las primeras dos secciones de la lógica "objetiva".

"Subjetivo" se entiende aquí en sentido altamente positivo, es decir, en el sentido de la lógica que introduce en la esfera superior del Sujeto. Como la verdad del ser es la esencia, así la verdad de la esencia es la razón.

Alguien dijo, con una analogía iluminadora, que aquí sucede lo que el discípulo de Sais (del que habla Novalis en una de sus novelas) descubrió al quitar el velo que ocultaba el rostro de la diosa: se descubrió a sí mismo (léase el pasaje de Novalis en el que se encuentra este concepto, mencionado antes). La referencia es pertinente, pero se desarrolla y se completa.

En la lógica del concepto no sólo se descubre que la realidad es el Sujeto (algo que ya se había adquirido en la *Fenomenología*), sino que se descubre el *porqué*. La lógica hegeliana del concepto es la lógica conducida desde el punto de vista de lo que Kant había entrevisto con su "Yo pienso", ya desarrollado por Fichte y aquí no solamente profundizado ulteriormente, sino llevado a sus últimas consecuencias. Todo es visto, ahora, como un autodesplegarse dialéctico del Sujeto, que es toda-la-realidad.

Logica. La "lógica" de Hegel no es un simple "instrumento" o "método", como lógica tradicional, sino que es el estudio de la *estructura del todo*, en el sentido de que la lógica misma en cuanto Idea-en-sí, es el *autoestructurarse* del andamiaje del todo.

La lógica comienza y se desarrolla por completo en el plano adquirido definitivamente por la *Fenomenología del Espíritu*, es decir, en el plano del Saber absoluto, en el que desaparece toda diferencia entre "certeza" (que implica subjetividad) y "verdad" (que es siempre objetividad) entre "saber" como *forma* y "saber" como *contenido*.

La tesis de fondo de la lógica hegeliana, que se remonta a la posición antigua de Parménides, es que "pensar" y "ser" coinciden: el pensamiento, en su proceder, se realiza a sí mismo y el propio contenido, y esta realización dialéctica es un momento dado, renovado de forma periódica, un "pensar el ser" y "ser del pensamiento". La lógica coincide así con la *ontología* (es decir, la *metafísica*) y en este sentido constituye la síntesis especulativa de los contenidos que se encuentran en el *Organon* y en la *Metafísica* de Aristóteles.

Por consiguiente, en su conjunto, la Lógica es el reino del pensamiento puro; es la *Verdad como ella es en sí y para sí sin velo*, es *la exposición de Dios como Él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de todo espíritu finito*.

El Logos de la Lógica se concibe, también él, como desarrollo y proceso dialéctico: la "Idea lógica" es la *totalidad de sus determinaciones conceptuales en su despliegue dialéctico*.

Las tres esferas fundamentales de la Lógica son: ser, esencia y concepto.

4.2 El significado de "concepto"

Pero ¿qué significa exactamente para Hegel "concepto" (*Begriff*)? Hegel entiende por "concepto" todo el *resultado del movimiento lógico alcanzado hasta aquí*.

El "concepto" sería el Yo pienso que se autocrea y autocreándose, crea todas las determinaciones lógicas. Luego, una vez más, *no* entiende lo que con el "concepto" se comprende desde el punto de vista del *intelecto*, sino lo que se entiende desde el punto de vista superior de la *razón*. Estamos, pues, en un nuevo plano.

Concepto, dice Hegel, es "aquello que forma y crea". Dice también que es "absoluta negatividad", en el sentido de que es *negación de toda determinación y de toda finitud* y

superación de las mismas (y, por lo tanto, absoluta negatividad que se integra en absoluta positividad). Por último, Hegel califica el concepto también como "poder libre" e incluso como "bienaventuranza ilimitada". En síntesis: el concepto es el nombre más adecuado (hasta este punto) para expresar al Absoluto.

Es evidente que, cambiando de modo tan radical el significado del concepto en el plano de la razón, también el "juicio" y el "silogismo" (estrechamente vinculados con el concepto) deberán adquirir, también ellos, un sentido completamente nuevo.

4.3 El significado de "juicio"

En el contexto de la lógica hegeliana de la Razón, el "juicio" coincide con lo que ya se vio que era el significado de la "proposición especulativa" a lo cual remitimos. El *es* de la cópula en el juicio hegeliano expresa *identidad dinámica* de sujeto y predicado, y el término más importante es el predicado (no ya el sujeto) de la proposición, porque el predicado expresa lo universal, mientras que el sujeto expresa lo individual. El juicio manifiesta, pues, lo individual en-su-hacerse-universal.

4.4 El significado de "silogismo"

El *"silogismo"* representa la unidad de tres momentos: la *universalidad*, la *particularidad* (o especificidad) y la *individualidad* con el preciso nexo que las une.



La ciudad de Jena en un grabado de 1650.

El silogismo (en el nuevo sentido hegeliano) es lo universal que, mediante lo particular (la especie), se individualiza, y viceversa, o sea, el individuo que por el particular (la especie) se universaliza. Por ejemplo, el animal (=universal) por medio de la especie hombre (=particular) se individualiza (en Carlos, Luis, etc.); y viceversa, cada hombre singular (individuo) mediante la especie hombre (=particular) tiende hacia lo universal expresado por animal.

Entonces, Hegel puede sostener la tesis (absolutamente contradictoria para la lógica antigua, pero obvia en el contexto de la nueva), de que *cada cosa es un silogismo.*

Incluso, él concibe su propio sistema como un enorme silogismo en el cual los tres momentos "Idea lógica", "Naturaleza" y "Espíritu" son los tres términos del silogismo, que se median dinámicamente. Para Hegel también los dogmas centrales del cristianismo son silogismos, en los cuales se expresa la idea de lo universal que se une a lo individual.

4.5 El significado de "Idea"

Finalmente, debería ser claro también el nuevo significado que en este contexto asume el término "Idea", que anteriormente se ha anticipado en gran parte. Ella es el concepto que ya ha autorealizado plenamente y, por lo tanto, es la totalidad de los momentos de esta realización, vista como *proceso-y-resultado-dialéctico.*

La Idea, pues, es la totalidad de las categorías de la lógica en sentido especulativo y de sus nexos desplegados. [Textos 4]

V. *La Filosofía de la Naturaleza*

√ El paso de la Idea a la Naturaleza es el punto teórico más problemático de la filosofía de Hegel, sujeto a diversas interpretaciones que surgen de las mismas afirmaciones ambiguas de Hegel sobre el tema. Esto depende, sobre todo, del hecho de que Hegel se esfuerza por dominar las diversa sugestiones que confluyen en este punto:

a) La procesión dialéctica del neoplatonismo, que concebía la evolución de la realidad en sentido triádico como permanencia (*moné*), salida (*pródosis*) y retorno (*epistrophé*): para Hegel la Naturaleza corresponde a la "salida".

b) El dogma de la teología cristiana de la creación.

c) Los dogmas de la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Cristo.

d) La concepción típicamente romántica del hacerse-extraño del Espíritu a sí mismo con el fin de tomar conciencia de sí y de realizarse completamente.

Múltiples sugestiones y esquema dialéctico
→ § 1-2

1. Las sugestiones que determinan las características de la filosofía de la Naturaleza

Habiendo leído la *Lógica*, uno se pregunta qué otra cosa falta aún en el sistema de Hegel, teniendo en cuenta que en ella está todo el pensamiento y toda la realidad (lógica + ontología).

Pero Hegel nos dijo que la lógica es "la representación de Dios, como Él es en su eterna esencia *antes* de la creación de la *naturaleza* y de un *espíritu finito*. Entonces, lo que falta es precisamente "la creación de la naturaleza" y luego de un "espíritu finito".

Los intérpretes han indicado en este paso de la Idea a la Naturaleza, el asunto más problemático y casi inexplicable desde el punto de vista tanto exegético como teórico, de la filosofía de Hegel, resaltando que el lenguaje de la frase sea metafórico porque en Hegel todo es Idea en la Idea y, por lo tanto, la creación de la naturaleza *no puede querer decir el sobrevenir de algo que no sea la Idea misma y separado de la Idea*.

La razón de esta dificultad depende, sobre todo, del hecho de que en este punto confluyen una serie de sugestiones de origen diverso que Hegel se esfuerza por dominar y que plantean aporías difíciles, y que el esquema dialéctico logra unificar pero que no las domina ni las resuelve por completo.

1) En primer lugar está la gran sugestión de la procesión dialéctica del neoplatonismo (que Hegel admiraba fervientemente), que concebía la evolución de la realidad en sentido triádico como permanencia (*moné*), salida (*próodos*), y retorno (*epistrophé*). La Idea lógica hegeliana corresponde a la "permanencia", la Naturaleza corresponde a la "salida" (la Naturaleza –lo veremos en seguida– es la Idea que se aliena de sí, sale de sí) mientras que el Espíritu hegeliano está temáticamente presentado como el "retorno" de la Idea en sí y para sí.

2) A las sugestiones neoplatónicas se añaden las del dogma de la teología cristiana de la creación, a la que Hegel se refiere expresamente, en especial, en los pasajes en los que sostiene que la Idea *decide libremente* hacerse Naturaleza.

3) Pero con el teorema de la creación se intersectan también las sugestiones de los dogmas de la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Cristo, que Hegel entiende como verdades racionales cósmicas. Bajo la influencia de tales dogmas, incluso, Hegel llega a decir que el Espíritu debe afrontar la "muerte", para conservar, mediante la misma, su propio ser (tema que se analizó) para el cual la Naturaleza sería el momento de la "muerte" (de la Idea), que es superado luego en una vida más alta (la "Idea" que resurge es el "Espíritu").

4) A estas sugestiones se añade, finalmente, la concepción típicamente romántica del hacerse extraño del Espíritu a sí mismo como una especie de autoilusión, con el fin de tomar conciencia de sí y realizarse plenamente. La naturaleza sería, entonces, este momento de la *autoilusión* de la Idea.

2. El esquema dialéctico de la filosofía de la Naturaleza



Hegel en su estudio: litografía tomada de una pintura de 1828

El esquema dialéctico intenta reducir a unidad todas estas sugestiones, entendiendo la Idea como tesis, la Naturaleza como antítesis (segundo momento negativo-dialéctico, autonegación de la Idea), del que luego deberá brotar el tercer momento de la síntesis (momento positivo-dialéctico o especulativo), es decir, el Espíritu, en el cual, por medio de la negación de la negación, se realiza el momento de la máxima positividad. Hegel insiste mucho sobre el momento de negatividad, o sea, el de la Naturaleza, que es "decadencia de la Idea de sí misma" (se alcanza a oír un cierto eco del antiguo gnosticismo) e insiste en la "impotencia de la Naturaleza".

Naturaleza. La naturaleza es la Idea en su alienación, en su estar-fuera-de-sí, que en su existencia no muestra ninguna libertad, sino sólo necesidad y accidentalidad. La creación de la Naturaleza es propiamente una "caída de la Idea de sí misma". La verdad y el fin de la Naturaleza, cuyos grados ascendentes son la *mecánica*, la *física* y la *orgánica*, esto es el Espíritu.

Muchos estudiosos piensan que esto sea un "regreso" respecto de la Idea, pero, por lo menos en la *Gran Enciclopedia*, Hegel buscó esquivar este aspecto. Con el paso de la Idea a la Naturaleza, podría pensarse que se vuelva al ser, es decir, a la primera fase de la *Lógica*; dice él: "En realidad, al mismo tiempo este retorno al comienzo es un *progreso*. Habíamos comenzado con el *ser*, el ser abstracto y ahora tenemos la *Idea como ser*", y la Naturaleza es precisamente esta Idea-como- ser (como objeto). Pero en otros textos hace una serie de afirmaciones que parecerían tener el significado opuesto. La ambigüedad y la incertidumbre de Hegel al respecto, se comprende sólo con base en cuanto se ha precisado sobre las múltiples sugestiones que lo condicionaron. |Textos 5|

VI. La Filosofía del Espíritu

√ El Espíritu es la Idea que retorna a sí desde su alteridad, es la más alta manifestación del Absoluto, la autorrealización y autoconocimiento de Dios. En esta óptica, Idea lógica y Naturaleza son vistas como *polos dialécticos cuya síntesis viviente es el Espíritu*. También la Filosofía del Espíritu está estructurada de manera triádica y se divide por lo mismo en tres momentos.

El Espíritu subjetivo → § 2

√ 1) El Espíritu subjetivo es el que está aún ligado a la finitud. Sus etapas son:

a) La *antropología*, o sea, el estudio del alma considerada en su fase inicial.

b) La *fenomenología*, que estudia el proceso que lleva de la conciencia a la razón, mediante la autoconciencia.

c) La *psicología*, que estudia al Espíritu del individuo hasta su libertad.

√ 2) El Espíritu objetivo es el que se realiza en la familia, la sociedad, las leyes del Estado: es el *ethos* de la vida ético-política, es la historia-que-se-hace. Las etapas de su realización son:

a) El *derecho abstracto*, en la que la voluntad libre se concreta en la relación con la cosas y los objetos externos.

El Espíritu objetivo → § 3

b) La *moralidad*, en la que la voluntad libre formula sus juicios morales de acuerdo con reglas universales.

c) La *ética*, en la que la voluntad del sujeto *desea fines concretos* y se realiza gradualmente mediante la familia, la sociedad civil y el Estado: el Estado es la Idea misma que se manifiesta en el mundo, y el *ciudadano sólo existe en cuanto miembro del Estado*.

La *Historia del mundo*, nacida de la dialéctica de los Estados, es pues, el despliegue de la Idea y se desarrolla de acuerdo con un plan racional, mientras que la *Filosofía de la Historia*, en cuanto conocimiento científico de este plan, se hace "teodicea", que justifica lo que aparece como mal frente al poder absoluto de la Razón. En la Historia, el Espíritu objetivo se particulariza como "espíritu del pueblo" (*Volksgeist*), y todos los espíritus nacionales son diversas manifestaciones del Espíritu del mundo (*Weltgeist*), que se sirve de los pueblos para realizar sus designios (ésta es la "astucia de la Razón"). Ahora bien, la última de las grandes fases de la Historia del mundo (oriental, greco-romana, cristiano-germana), es aquella en la que el Espíritu parece haberse realizado plenamente. Y así, de modo más bien aporético, la dialéctica histórica parecería detenerse.

√ 3) La Idea concluye su "retorno a sí misma" en el propio autoconocimiento absoluto. *El Espíritu absoluto es la Idea que se autoconoce de modo absoluto*, es Dios que se reconcilia con su comunidad y consigo mismo. También el Espíritu absoluto se desarrolla en un sentido triádico, que corre paralelamente a la Historia del mundo para reconciliarse y unificarse con ella en la fase de la cristiandad germánica. Las fases principales de este proceso son:

El Espíritu absoluto → § 4

a) La *intuición sensible*, es decir, el *Arte*, que presenta a la conciencia, la Verdad *en forma sensible*.

b) *La representación de la fe*, es decir, la *Religión* que transfiere el Absoluto a la interioridad del sujeto.

c) El concepto puro, es decir, la *Filosofía*, en la que se unifican la objetividad del Arte y la subjetividad de la Religión: aquí, dice Hegel, la idea eterna-que-es-en-sí-y-para-sí, se activa, se produce y goza de sí misma eternamente como Espíritu absoluto.

El resultado final de la evolución, que se encarna *histórica y necesariamente en la filosofía hegeliana, es Dios mismo en cuanto se autoconoce y lleva así a su realización todas las cosas.*

1. El Espíritu y sus tres momentos

El Espíritu es la "Idea que retorna a sí misma desde su alteridad". En el Espíritu sobre todo se hace manifiesta la "circularidad" dialéctica sobre la cual, Hegel, muchas veces, llama la atención. Como momento dialécticamente conclusivo, es decir, como resultado del proceso (del autoproceso), el Espíritu es la más alta manifestación del Absoluto. Hegel escribe: "*El absoluto es el espíritu*": *ésta es la más alta definición del absoluto*".

El "Espíritu" hegeliano es, pues, el equivalente filosófico de lo que en religión es "Dios": es la autorrealización y el autoconocimiento de Dios.

Volviendo a la tríada Idea-Naturaleza-Espíritu, diremos que la Idea es el mero concepto de saber y, por consiguiente, la "posibilidad lógica" del Espíritu, que es la actualización o la realización de esta posibilidad. El Espíritu es la actualización viviente y la autoconciencia de la Idea. En tal sentido, el *Espíritu* no es *último* sino para nuestra manera de hablar, pero en efecto, es el primero y, en esta óptica, Idea, lógica y Naturaleza son vistas como momentos ideales del Espíritu, no separados ni cortados, sino *como polos dialécticos cuya síntesis viviente es el Espíritu*.

También la filosofía del Espíritu (como cada parte y momento del sistema hegeliano) está estructurada de manera triádica y, por lo tanto, divida en tres momentos:

1) Un primer momento, en el que el Espíritu está en camino de su propia autorrealización y autoconocimiento (Espíritu subjetivo).

2) Un segundo momento, en que el Espíritu se autoactúa como libertad (Espíritu objetivo).

3) Un tercer momento, en que el Espíritu se autoconoce plenamente y se sabe como principio y verdad de todo, y es como Dios en su plenitud de vida y conocimiento (Espíritu absoluto).

2. El Espíritu subjetivo

La Idea que retorna a sí misma es, entonces, el emerger del Espíritu, que ante todo se manifiesta ligado aún a la finitud.

Hegel explica cómo la *Idea infinita*, que se hace Espíritu con su emerger de la naturaleza, se halla aún ligada a lo *finito*, y lo hace según la manera que ya cono-

cemos. No es el Espíritu que se manifiesta en lo finito sino viceversa, es la finitud que aparece dentro del *Espíritu*.

Y ¿por qué sucede esto? Se trata, dice Hegel, de una "apariencia que se pone el Espíritu como una *barrera*, para poder, mediante la superación de esta barrera, poseer y saber *por sí mismo* la libertad como su esencia". Son claros aquí los ecos de Fichte, aunque estén colocados en un marco nuevo.

Las etapas del Espíritu subjetivo son:

1) La *antropología*, que es estudio del alma, considerada en su fase inicial como el sueño del Espíritu o como el "entendimiento potencial" de Aristóteles.
2) La *fenomenología*, que retoma algunos temas de la gran obra homónima y que lleva del conocimiento, por medio de la autoconciencia, a la razón (la cual, como conciencia de ser todas las cosas, es el Espíritu aunque todavía no desarrollado plenamente).
3) La *psicología*, que estudia el espíritu teórico (que conoce los objetos como distintos de sí), el espíritu práctico (como actividad que modifica los objetos), el espíritu libre, como síntesis de los dos primeros momentos.

3. El Espíritu objetivo

3.1 La concepción hegeliana del Espíritu objetivo

Según algunos intérpretes, el momento del Espíritu objetivo es el más significativo y específico del hegelianismo, o por lo menos, uno de los más característicos e interesantes. Éste es el Espíritu que se realiza en las instituciones de la familia, la sociedad, las leyes del Estado, es el *ethos* que alimenta la vida ético-política, es la historia-que-se-hace.

El Espíritu objetivo es el momento de la realización de la libertad en un orden intersubjetivo, que poco a poco, aumenta gradualmente y en momentos dialécticos sucesivos que Hegel indica: *a*) en el "derecho"; *b*) en la "moral"; *c*) en la "eticidad".

La comprensión de estos momentos, hará que se entienda mejor el sentido hegeliano del Espíritu objetivo.

3.2 Los tres momentos del Espíritu objetivo

a) La libre voluntad, dice Hegel, para que no quede puramente abstracta "debe darse una existencia", es decir, concretizarse y la materia más inmediata con la que puede hacerse son las cosas y los objetos externos. Así nace el *derecho* y todo cuanto está relacionado con él.

b) Pero esta forma de existencia inmediata es inadecuada para la libertad, precisamente porque es *inmediata* y *externa*. Esta inmediatez y exterioridad es, sin embargo, negada y superada, es decir, mediatizada e interiorizada, y así nace la *moralidad*, segundo momento del Espíritu objetivo.

En esta categoría, las cosas externas son consideradas indiferentes y lo que cuenta es mi juicio moral, mi *voluntad*, la *forma de universalidad en la que se inspira la regla del actuar*. Ésta es la esfera de la voluntad subjetiva, cuyo ejemplo paradigmático es la ética kantiana y a la que Hegel reprochará que es unilateral al encerrar al hombre en su "interior". Esta unilateralidad es quitada y superada por la realización externa y concreta de la voluntad.

c) Así se llega al momento de la *ética*, síntesis de los dos momentos precedentes, es decir, el momento en el cual el querer del sujeto se realiza *queriendo fines concretos*, realizando así la mediación de subjetivo y objetivo. Pero la ética, a su vez, se realiza dialécticamente en los tres momentos: *a*) el de la "familia"; *b*) el de la "sociedad"; *c*) el del "Estado".

Los fines que la libre voluntad quiere en la fase de la ética son, pues, los *fines concretos* que propone la realidad viviente de la familia, que la sociedad, con sus múltiples exigencias, indica y que el Estado quiere con sus leyes.

Entre las muchas páginas interesantes de Hegel en relación con los tres momentos de la ética, recordamos en particular aquellas sobre la familia (donde muestra que es algo mucho más alto que un "contrato", en cuanto "síntesis" ética, en el cual el dato contractual y todo lo que se le relaciona, como también el sexo y el amor, encuentran su veracidad en un *ethos* superior) y aquellas sobre la sociedad (en las que indentifica el organismo social como un intermedio entre familia y Estado, de modo tan claro que su intuición, como alguien lo ha hecho notar, puede ser considerada la base de la ciencia social moderna).

En cambio, sobre el Estado es necesario alargar el discurso, porque por medio del Estado y, a través, de la dialéctica que se establece entre los Estados se realiza la historia, que para Hegel es una verdadera y propia *teofanía*, es decir, la manifestación-realización del Espíritu objetivo.

3.3 La naturaleza del Estado

Espíritu. El Espíritu es la Idea que retorna a sí misma de la alienación y llega a ser en sí y para sí: él es la manifestación más alta del Absoluto, la autorrealización y autoconocimiento de Dios. Desde este punto de vista, Idea lógica y Naturaleza son consideradas como polos dialécticos cuya síntesis viviente es el Espíritu.

También la esfera del Espíritu está estructurada triádicamente y se divide entonces en tres momentos: Espíritu subjetivo, Espíritu objetivo y Espíritu absoluto. En el vértice del Espíritu absoluto, constituido por la filosofía, "la idea eterna que-está-en-sí-y-para-sí, se activa, se produce y goza de sí eternamente".

El Estado, como síntesis del derecho y de la moralidad y como legitimación de la familia y la sociedad, es la Idea misma que se manifiesta al mundo: es –dice Hegel– "el ingreso de Dios en el mundo", un "Dios real". Esto es verdad aun para el Estado más imperfecto, porque el defecto, por grande que sea, no es nunca tal que elimine lo básicamente positivo y, por lo tanto, nunca invalida lo que acaba de decirse.

En esta concepción, el Estado no existe para el ciudadano, sino, al contrario, es el ciudadano quien existe para el Estado. En síntesis, *el ciudadano sólo existe en cuanto miembro del Estado*. Esta era una concepción griega, retomada por Hegel y llevada a sus últimas consecuencias, en el contexto de su idealismo y panlogismo.

3.4 La naturaleza de la Historia y la filosofía de la Historia

Si el Estado es la Razón que aparece en el mundo, la Historia, que nace de la dialéctica de los Estados, no es otra cosa que el despliegue de esta misma Razón: "La Historia es el despliegue del Espíritu en el tiempo, de la misma manera como la Naturaleza lo es de la Idea en el espacio".

La historia es el "juicio" del mundo y la filosofía de la Historia es el conocimiento y la revelación conceptual de esta racionalidad y de este juicio. La filosofía de la historia es la visión de la historia desde el punto de vista de la *Razón*, en contra de la tradicional, que era la visión propia del *entendimiento*.

La Historia del mundo se desarrolla de acuerdo con un "plan racional" (que ya la religión conoce con el nombre de Providencia) y la filosofía de la historia es el conocimiento científico de este plan; la filosofía de la historia llega a ser, enton-

ces, una "teodicea", es decir, un conocimiento de la justicia divina y una justificación de lo que aparece como mal ante el poder absoluto de la Razón.

Lo que parece mal, según Hegel, no es más que el momento negativo que es el resorte de la dialéctica, del cual ya se habló. La muerte, como ocaso de las cosas particulares, no es sino el continuo hacerse de lo universal. La guerra misma es el momento de la "antítesis" que mueve la historia, que, sin guerras, registra sólo páginas en blanco.

Como se ve, Hegel no se detiene frente a nada. Y, por lo demás, una vez afirmado que "la historia es el despliegue de la naturaleza de Dios, en un determinado elemento particular" todo lo demás se sigue como consecuencia. Precisamente en la *Filosofía del derecho* se lee: "Todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real". Como en la Naturaleza, para quien afirma la identidad de Dios y Naturaleza (*Deus sive natura*), cada cosa es necesaria y tiene un sentido absoluto, así, para Hegel, para quien piensa *Deus sive historia*, todo es necesario y cada acontecimiento tiene un sentido absoluto.

3.5 La realización del Espíritu objetivo en la Historia

Veamos cómo el Espíritu objetivo se despliega en la historia. Él se particulariza como "Espíritu del pueblo" (*Volksgeist*), que, poco a poco, se manifiesta en los diversos pueblos. Pero el espíritu del pueblo es una manifestación del "Espíritu del mundo" (*Weltgeist*).

Son momentos particulares del Espíritu del mundo también los "individuos cósmico-históricos", como los grandes héroes, capaces de captar aquello cuya hora ha llegado y de realizarlo. Lo que ellos hacen no lo sacan de adentro, sino del Espíritu que teje sus designios a través de ellos.

En efecto, después que el Espíritu se ha servido de estos hombres para sus fines, los abandona y ellos desaparecen, como Napoleón que, luego de su derrota, sobrevivió para languidecer en la pequeña isla de Elba y para ir a morir en la lejana Santa Elena.

Entonces, ¿cómo se explican las mesquinas pasiones que mueven a los hombres y sus fines particulares?, y ¿cómo se justifican las causalidades de diverso género? Hegel responde diciendo que lo particular "se desposa" y se agota ya en la lucha con otro particular, dado que lo particular es siempre conflictivo. Y así va a la ruina, y de ésta *resurge imperturbado el universal*

La Razón universal hace que las pasiones irracionales y lo particular actúen en su propio beneficio. Ésta es la "astucia de la Razón".

La historia del mundo pasa a través de etapas dialécticas que marcan un progresivo incremento de racionalidad y de libertad del mundo oriental y del mundo greco-romano al mundo cristiano-germánico. En esta última fase, el Espíritu parece haberse realizado plenamente, conservando, en su profundidad, el pasado como memoria, y actuando en el presente el concepto de sí mismo. Pero si esto es así, ¿la historia está destinada a detenerse en la fase cristiano-germánica? ¿La dialéctica histórica se detiene en un cierto momento? Tal pareciera que fuera la conclusión de cuanto dice Hegel, contrariamente a cuanto los principios de la dialéctica misma habría exigido necesariamente. He aquí una de las grandes aporías que repercutirá incluso, sobre la concepción de la historia de Marx.

4. El Espíritu absoluto: arte, religión y filosofía

4.1 El "retorno" de la Idea "a sí misma"

Luego de haberse realizado en la historia como libertad, la Idea concluye su "retorno a sí misma" en el autoconocimiento absoluto. *El Espíritu absoluto es, por consiguiente, la Idea que se autoconoce de modo absoluto.* Tal autoconocimiento es el de Dios, en el que el hombre, sin embargo, juega un papel esencial. Hegel, a un mismo tiempo, ha abajado a Dios al nivel de hombre y ha elevado al hombre al nivel de Dios.

4.2 Las formas del autoconocimiento del Espíritu: arte, religión y filosofía

Este autoconocimiento del Espíritu no es una intuición mística, sino un proceso dialéctico-triádico, que se realiza: 1) en el *arte*; 2) en la *religión*; 3) en la *filosofía*. éstas son, pues, las tres formas por las cuales conocemos a Dios y Él se conoce.

Ellas se realizan, respectivamente:

1) Mediante la *intuición sensible* (*estética*).
2) Mediante la *representación de la fe*.
3) Mediante el *concepto puro*.

Hegel caracteriza estos tres momentos dialécticos de la filosofía del Espíritu, de modo claro y preciso, así:

1) "La forma de la intuición pertenece al *arte*, de modo que el arte es el que presenta a la conciencia la *verdad bajo la forma sensible*, que tiene, en su apariencia, un sentido y un significado más profundo, más elevado".

2) "El ámbito sucesivo que sobrepasa el campo del arte, es el de la *religión*. La religión tiene como forma de la propia conciencia la *representación*, en cuanto lo absoluto es transferido de la objetividad del arte a la *interioridad* del sujeto".

3) Finalmente, "la tercera forma del Espíritu absoluto es la *filosofía*. Efectivamente, la religión, en la que Dios es ante todo un objeto externo para la conciencia [...], se revela luego en el elemento de la interioridad, estimula y colma a la comunidad".

Hegel concluye por lo tanto: "En la *filosofía* se unifican los dos lados, el del *arte* y el de la *religión*, así: de un lado, la objetividad del arte, que aquí ha perdido ciertamente la sensibilidad externa, pero ha encontrado la compensación en la forma suprema de lo objetivo, en la forma del pensamiento, y de otro lado, la subjetividad de la religión, que es purificada en cuanto subjetividad del pensamiento".

Éste es precisamente el esquema que Hegel siguió al trazar la síntesis de las tres grandes manifestaciones del Espíritu, arte-religión-filosofía, sobre todo, en los famosos cursos de sus lecciones, que contienen algunos de sus más bellos y sugestivos pensamientos.

4.3 Las articulaciones dialécticas del arte, la religión y la filosofía

Finalmente, recordemos lo siguiente:

1) El *arte* es considerado y reconstruido también según etapas dialécticas: *a*) arte oriental, *b*)arte clásico, *c*) arte romántico.

2) También, en la *religión* se conocen tres momentos: *a*) religión oriental, *b*) religión griega, *c*) religión cristiana.

3) La misma *filosofía* (que coincide con la historia de la filosofía) es vista en su despliegue en los tres momentos: *a*) antigüedad griega, *b*) cristianismo medieval, *c*) modernidad germana.

En todos estos desarrollos histórico-didácticos llaman la atención, en especial, dos cosas: en primer lugar, que la evolución parece detenerse en la tercera fase, en la cual todo pareciera llegar a su cumplimiento; en segundo lugar, que la historia de la filosofía de Tales hasta Hegel es presentada como un grandioso teorema que se despliega en el tiempo y en el que *cada* sistema constituye un "paso"

necesario. Y el teorema pareciera encontrar su propia conclusión justamente en la filosofía de Hegel.

En efecto, en la filosofía de Hegel –*en cierto sentido*– es Dios mismo el que se autoconoce, y, conociéndose, actúa todas las cosas.

En resumen, la filosofía, por muchos aspectos, pareciera haber encontrado su cumbre en el sistema hegeliano. [Textos 6-7]

VII. *Algunas reflexiones para concluir*

√ Todo el pensamiento moderno posterior a Hegel puede verse como una especie de confrontación con el "totalitarismo racionalista" de Hegel. Los irracionalismos y las filosofías antidialécticas posteriores cada una tiene en común la reacción contra la Razón que Hegel intentó imponer a todos los niveles, de modo absolutista.

Sugerencias y legados de la filosofía de Hegel → § 1

El mismo totalitarismo político ha tomado las armas conceptuales para la propia autolegitimación en gran parte de Hegel, abusando con frecuencia de los conceptos hegelianos, que, sin embargo, ofrecen efectivamente un amplio material disponible para tal abuso.

Sin embargo, Hegel ha renacido en el siglo XX y muchos aspectos de su filosofía constituyen intuiciones formidables y escándalos de gran profundidad en los diversos aspectos de la realidad histórica. Entonces, es oportuno acercarse a Hegel estableciendo, como decía Croce, "lo que está muerto y lo que está vivo en su filosofía": mientras resulta muerta la pretensión de dar al hombre un conocimiento totalizante absoluto del Absoluto, permanece viva aún toda una serie de análisis extraordinarios, que se extienden por diversos campos del saber y constituyen un material casi inagotable.

1. "Lo muerto y lo vivo" en la filosofía de Hegel

Hemos presentado ampliamente el sistema hegeliano porque con él el pensamiento occidental alcanzó una de sus encrucijadas más significativas. En efecto, gran parte de la historia de la filosofía y de la cultura posterior no se comprende si no se entiende a Hegel.

Resulta claro que nadie podía conservar tal cual el sistema hegeliano, en su gigantesca construcción, porque muchas de sus partes están juntas por razones

que no tienen mucho que ver con la lógica del sistema mismo, en cuanto a la cultura romántica y al espíritu de su tiempo.

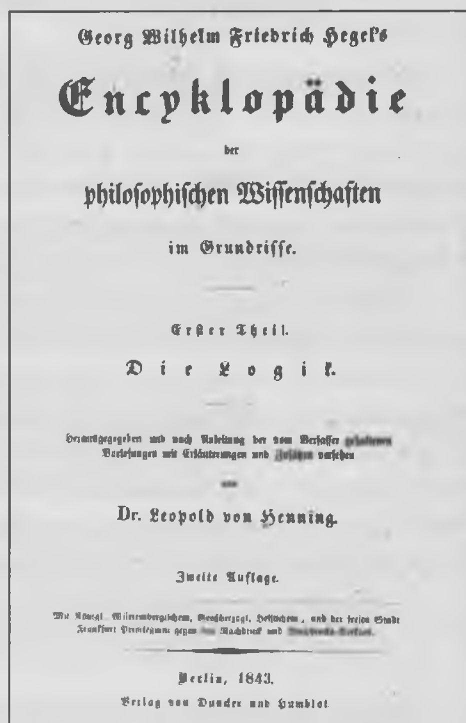
Por consiguiente, era irremediable que entre los mismos hegelianos se abrieran profundas fisuras, que condujeron a una derecha y a una izquierda hegeliana, bastante diferentes entre sí: la derecha radicalizó el sistema; la izquierda, lo podó y redimensionó ampliamente, como se verá enseguida.

Pero, en general, todo el pensamiento moderno posterior a Hegel puede ser considerado como una especie de "gigantomaquia" (empleando una expresión platónica), contra el panlogismo absolutista de Hegel. Alguien, precisamente, presentó la historia de la filosofía posterior a Hegel como una "destrucción de la Razón", expresión en la que Razón ha de entenderse exactamente como aquella que Hegel intentó imponer a todos los niveles de modo totalitarista, como ya se vio.

Y era inevitable que en tales operaciones de "destrucción" se sobrepasara los justos límites y que, por consiguiente, junto con la razón hegeliana, se arrollara *toda la racionalidad humana, como se verá*. Muchas formas del irracionalismo moderno contemporáneo tienen ese origen y constituyen una especie de absolutización de dichas destrucciones.

La dialéctica misma, que desde la antigüedad había surgido como el único método específico de la filosofía (aquel que la filosofía posee como propio y que no comparte con las demás ciencias), tuvo que retomarse y redimensionarse a fondo y terminó siendo arrollada en parte por aquella "destrucción".

Es bien conocido que el totalitarismo político para legitimarse, tomó sus armas, en gran medida, de Hegel. Y si bien es cierto que tal cosa ha sido un abuso, es también verdad que Hegel, en efecto, proporciona abundante material para tal abuso.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse.

Erster Theil.

Die Logik.

von

Dr. Leopold von Henning.

Zweite Auflage.

Berlin, 1843.

Verlag von Duncker und Humblot.

Frontispicio de la edición berlinesa de 1843 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en* compendio de Hegel.

La idolatría del Estado, la teorización del pueblo-guía elegido por el Espíritu para celebrar su propia actuación, la concepción de los hombres cósmico-históricos, de cuya parte está el derecho absoluto, tienen su máximo teórico en Hegel.

Y, sin embargo, Hegel ha renacido en el siglo XX, en un pasado que es aún próximo, y ha sobrevivido para él, también en los adversarios, un cierto amor-odio que persiste aún y que inesperadamente lo hace resurgir de los más diversos modos.

La verdad es que Hegel es una mente filosófica de primera magnitud y muchas de las cosas escritas por él constituyen formidables intuiciones y escándalos de gran profundidad en los diversos ámbitos de la realidad histórica, cuyo valor no se basa, necesariamente, sobre las premisas teóricas del sistema y que por lo mismo, tienen (o pueden tener) un valor autónomo y que, como tales, pueden ser siempre revaloradas y repropuestas.

Croce escribió que es necesario acercarse a Hegel estableciendo "lo que está vivo y lo que está muerto" en su filosofía. Y esta tarea ha sido realizada por muchos, de diferentes formas.

Nos parece que la respuesta a "lo que está vivo y lo que está muerto" en Hegel, puede resumirse de este modo: está muerta la pretensión de darle al hombre el conocimiento totalizante absoluto del Absoluto; está viva toda una serie de extraordinarios análisis, que se extienden a los diversos campos del saber y que constituyen un material casi inagotable. Y, por eso, cuando alguien lo declara definitivamente muerto, casi inmediatamente, Hegel renace de manera inesperada.

En la *Fenomenología*, Hegel escribió: "La figura verdadera en la que se da la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma. Colaborar para que la filosofía se acerque a la forma de la ciencia (absoluta), a la meta alcanzada, que pueda deponer el nombre de *amor por el conocimiento* para ser *verdadero conocimiento*, es lo que yo me he propuesto". Pero lo muerto en Hegel es, precisamente, la pretensión de haber llegado a ese "verdadero conocimiento" totalizante en cuanto tal, mientras que están vivas, precisamente, aquellas cosas que se inscriben en el ámbito de la filosofía entendida en la dimensión clásica del término, es decir como filo-sofía.

HEGEL

NECESIDAD DE LA CIENCIA DEL ABSOLUTO

La intención fundamental de Hegel es la de TRANSFORMAR LA FILOSOFÍA *de* AMOR DEL SABER (PHILO-SOPHÍA) EN SABER REAL (SOPHIA).
La época postkantiana exige que la ciencia sea
ciencia del Absoluto.
en un doble sentido:

1. El *Absoluto llega a tener ciencia de sí*

2. *La ciencia tiene por objeto al* Absoluto

El Absoluto es esencialmente Sujeto (automovimiento), es
Espíritu
que se autogenera realizándose como el Infinito,
que pone y juntamente recomprende dentro de sí al Finito:
Idea
que se refleja circularmente en sí misma,
dando lugar a tres momentos dialécticos paradigmáticos:

1. EL SER-EN-SÍ.
2. EL SER-OTRO O SER-FUERA-DE-SÍ.
3. EL RETORNO A SÍ MISMO O SER-EN-SÍ-Y-PARA-SÍ.

que se repiten

en general (en Dios):
1. *Idea en sí*: Logos divino como racionalidad pura.
2. *Idea fuera de sí*, alienada: Naturaleza.
3. *Idea que retorna a sí misma*: y llegada a ser *en sí y para sí*: Espíritu.

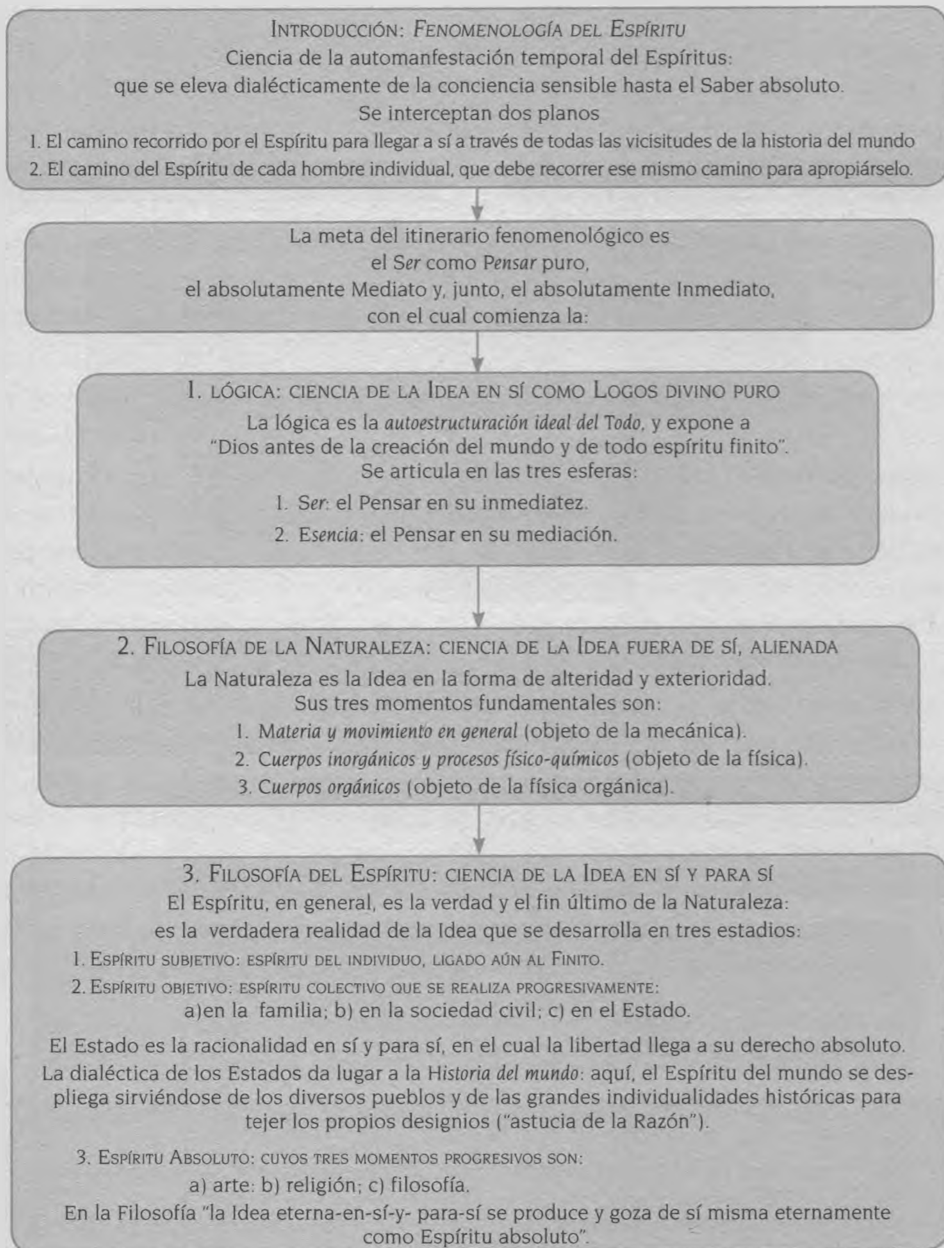
en particular (en todos los aspectos del universo):
cada momento de lo real es momento *necesario* del Absoluto,
que se realiza progresivamente en cada uno
y en todos esos momentos y sólo *al final* del autoproceso está en su verdad.

Por consiguiente, la ciencia tiene como características esenciales:
1. La *sistematicidad*, (ciencia del Absoluto en cada uno y en todos los momentos *necesarios* de su desarrollo)
2. La *dialecticidad*, que repite los tres momentos paradigmáticos del automovimiento del Absoluto y da lugar a un método que se divide en:

1. TESIS: *momento abstracto e intelectivo*, en el cual, el entendimiento está cerrado a las determinaciones del Finito.
2. ANTÍTESIS: *momento dialéctico en sentido estricto o negativamente racional*, en el cual la razón saca a la luz las contradicciones del Finito.
3. SÍNTESIS: *momento especulativo o positivamente racional*, en el cual la razón recompone las contradicciones y realiza la síntesis de los opuestos mostrándose a sí misma como *totalidad concreta*.

HEGEL

EL SISTEMA DE LA CIENCIA



HEGEL

NECESIDAD DE QUE LA FILOSOFÍA SEA CIENCIA SISTEMÁTICA DEL ABSOLUTO

1. LA NATURALEZA DEL SABER CIENTÍFICO Y EL ABSOLUTO COMO ESPÍRITU

Hegel había madurado la idea de sistema ya durante el período de enseñanza como docente privado en la Universidad de Jena (1801-1806), tanto que la primera obra extensa de Hegel, publicada en 1807, llevaba en el frontispicio el título: Sistema de la ciencia. Parte prime. La Fenomenología del Espíritu En el famoso prefacio de esta obra (de donde se toman las siguientes páginas), Hegel anunciaba explícitamente su intención de transformar la philosophia (amor por la ciencia) en sophia (ciencia verdadera y propia: no una ciencia entre las otras, sino la ciencia por excelencia), y declaraba que la característica fundamental de la ciencia es la sistematicidad, porque la verdad puede manifestarse auténticamente sólo como un todo sistemático.

En estas frases resuena sin duda la antigua definición aristotélica de la filosofía como "ciencia de la verdad", y resuenan en ellas con mayor vigor aun muchas proposiciones contenidas en la Doctrina de la ciencia de Fichte y en un cierto sentido se encuentran en ellas de nuevo huellas de la idea que está en la base de los grandes sistemas filosóficos modernos (Spinoza, Leibniz, Wolff).

Por otra parte, la filosofía como tal siempre se ha presentado como la ciencia humana por excelencia, como el supremo saber alcanzable por el hombre, pero marcado por una limitación ineludible. Platón pone en boca de Sócrates las palabras que expresan con gran eficacia la certidumbre de toda conciencia filosófica auténtica: "En realidad sólo dios es sabio (sophos), [...] mientras que la sabiduría humana (anthropine sophia) tiene poco o ningún valor".

Ahora bien, la diferencia crucial entre la posición hegeliana y la de cualquier otro pensador consiste en el hecho de que Hegel pensó llevar la filosofía mucho más allá del saber humano y transformarla, en último término, en saber divino, en el sentido de que en la filosofía –en la filosofía hegeliana– el Dios uno y trino del cristianismo llegaría, finalmente, a conocerse plenamente a sí mismo como Espíritu absoluto y que así el espíritu humano se conocería a sí mismo verdaderamente en Dios.

1.1 El elemento y la figura de la verdad, es decir: el Concepto y el sistema científico

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser, sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo.

La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de ésto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma. En cuanto a la necesidad *externa*, concebida de un modo universal, prescindiendo de lo que haya de contingente en la persona y en las motivaciones individuales, es lo mismo que la necesidad *interna*, pero bajo la figura en que el tiempo presenta el ser allí de sus momentos. El demostrar que ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia constituiría, por tanto, la única verdadera justificación de los intentos encaminados a este fin, ya que, poniendo de manifiesto su necesidad, al mismo tiempo la desarrollarían.

La verdadera figura de la verdad, por tanto, está puesta en la cientificidad –lo que vale tanto como afirmar que la verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia.

1.2 El Absoluto como sujeto y como resultado. Lo verdadero, en cuanto devenir de sí mismo, es el Todo

Según mi modo de ver, –que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo– todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como *sujeto*. Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la sustancialidad implica tanto lo universal o la *inmediatez del saber mismo* como aquello que es para el saber ser o *inmediatez* [...]. La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la *pura* y simple *negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin [...]. Lo verdadero es el todo. Pero, el todo es solamente la esencia que se completa

mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello, precisamente, estriba su naturaleza, que es la de ser real sujeto o devenir de sí mismo. Aunque parezca contradictorio el afirmar que lo absoluto debe concebirse, esencialmente como resultado, basta detenerse a reflexionar un poco para descartar esta apariencia de contradicción.

13 La naturaleza de la mediación y la reflexión dentro de sí. El comienzo es el fin

El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal. Del mismo modo que cuando digo: todos los animales, no puedo pretender que este enunciado sea la zoología, resulta fácil comprender que los términos de lo divino, lo absoluto, lo eterno, etc., no expresan lo que en ellos se contiene y que palabras como éstas sólo expresan, realmente, la intuición, como lo inmediato. Lo que es algo más que una palabra así y marca aunque sólo sea el tránsito hacia una proposición contiene ya un *devenir otro* que necesita ser reabsorbido, es ya una mediación. Pero, es, precisamente, ésta la que inspira un santo horror, como si se renunciara al conocimiento absoluto por el hecho de ver en ella algo que no es absoluto ni es en lo absoluto.

Ahora bien, este santo horror nace, en realidad, del desconocimiento que se tiene de la naturaleza de la mediación y del conocimiento absoluto mismo. En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el *simple devenir*. El yo o el devenir en general, este mediar, es cabalmente, por su misma simplicidad, la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo.

Por tanto, es desconocer la razón el excluir la reflexión de lo verdadero, en vez de concebirla como un momento positivo de lo absoluto. Es ella la que hace de lo verdadero un resultado, a la vez que supera esta contraposición entre lo verdadero y su devenir, pues este devenir es igualmente simple y, por tanto, no se distingue de la forma de lo verdadero, consistente en mostrarse como *simple* en el resultado; es, mejor dicho, precisamente este haber retornado a la simplicidad.

Si es cierto que el embrión es *en sí* un ser humano, no lo es, sin embargo, *para sí*; para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha *hecho* a sí misma lo que es *en sí*. En esto y solamente en esto reside su realidad. Pero este resultado es de por sí simple inmediatez, pues es la libertad autoconsciente y

basada en sí misma y que, en vez de dejar a un lado y abandonar la contraposición, se ha reconciliado con ella.

Lo que se ha manifestado podría expresarse también diciendo que la razón es el *obrar con arreglo a un fin*. La elevación de una supuesta naturaleza sobre el pensamiento tergiversado y, ante todo, la prescripción de la finalidad externa han hecho caer en el descrédito la forma del *fin* en general. Sin embargo, del modo como el mismo Aristóteles determina la naturaleza como la acción ordenada a un fin, el fin es lo inmediato, lo *quieto*, lo inmóvil que es *por sí mismo, motor* y, por tanto, *sujeto*. Su fuerza motriz, vista en abstracto, es el *ser para sí* o la pura negatividad. El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el *comienzo* es *fin*; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura. El fin ejecutado o lo real existente es movimiento y devenir desplegado; ahora bien, esta inquietud es precisamente el sí mismo, y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo, porque es el resultado, lo que ha retornado a sí, pero lo que ha retornado a sí es cabalmente el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y la simplicidad referida a sí misma.

1.4 Lo verdadero es real sólo como sistema. El Absoluto como Espíritu

Entre las muchas consecuencias que se desprenden de lo que queda dicho puede destacarse la de que el saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como sistema [...]. El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como *espíritu* el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es lo real; es la esencia o el ser en sí, lo que se mantiene y lo determinado –el *ser otro* y el *ser para sí*–, y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es *en* y *para sí*.

Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o *en sí*, es la sustancia espiritual. Y tiene que ser esto también *para sí mismo*, tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu, es decir, tiene que ser como *objeto* y tiene que serlo, asimismo, de modo inmediato, en cuanto objeto superado, reflejado en sí. Es *para sí* solamente para nosotros, en cuanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto que es para sí también para sí mismo, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo en el que tiene su existencia; y, de este modo, en su existencia, es para sí mismo objeto reflejado en sí.

El espíritu que se sabe desarrollado en tanto espíritu es la *ciencia*. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento.

Tomado de: HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 9.15-19.

2. EL PAPEL DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Para Hegel, la especulación filosófica, en cuanto ciencia, se realiza cuando la razón niega todo finitud y se eleva al Absoluto. Esta elevación, sin embargo, no puede ser repentina ni inmediata, sino que debe acaecer por grados de acuerdo con un movimiento que es ya filosofía.

La Fenomenología del Espíritu *es, exactamente, la historia de la exaltación de la conciencia fenoménica de las finitudes de su saber al Saber absoluto: por lo tanto, no es sólo una introducción al filosofar, sino un verdadero y propio filosofar.*

Sin embargo, es necesario comprender que tal filosofar no es sólo la expresión de una búsqueda personal ligada a la historia intelectual del individuo, sino que es también la manifestación de la vida del Absoluto: es decir, por un lado, corresponde al camino que el Absoluto ha debido recorrer para llegar a la conciencia de sí mismo y, por otro lado, constituye el itinerario formativo de cada filósofo: esta coincidencia se da porque el hombre es parte constitutiva del Absoluto.

Fenomenología, en sentido literal (de phainómenon, "aparecer", y logos, "ciencia"), significa "ciencia de la aparición del Espíritu" en su proceso de elevación hacia el Saber absoluto mediante los momentos dialécticos.

En conclusión, dos son los niveles en los que han de leerse la Fenomenología: *1) el que ilustra el camino seguido por el Espíritu para llegar a la autoconciencia y que se realiza en las vicisitudes de la historia del mundo; 2) el nivel individual, que recorre de nuevo ese mismo camino para apropiárselo. De este modo la historia auténtica de la conciencia del individuo debe recorrer de nuevo la Historia universal del Espíritu.*

2.1 La Fenomenología del Espíritu es la elevación hasta la ciencia, es decir, hasta el puro autorreconocimiento del Espíritu en el absoluto ser-otro

El *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto Ser otro, este éter *en cuanto tal*, es el fundamento y la base de la ciencia o el *saber en general*. El comienzo de

la filosofía sienta como supuesto o exigencia el que la conciencia se halle en este *elemento*. Pero este elemento sólo obtiene su perfección y su transparencia a través del movimiento de su devenir. Es la pura espiritualidad, como lo universal, la que tiene el modo de la simple inmediatez; esta simplicidad, tal y como existe [*Existenz hat*] en cuanto tal, es el terreno, el pensamiento que es solamente en el espíritu. Y por ser este elemento, esta inmediatez del espíritu, lo sustancial del espíritu, en general, es la *esencialidad transfigurada*, la reflexión que, siendo ella misma simple, es la inmediatez en cuanto tal y para sí, el ser que es la reflexión dentro de sí mismo [...]. Este devenir de la ciencia, en general, o del *saber es* lo que expone esta *Fenomenología* del espíritu. El saber en su comienzo, o el espíritu inmediato, es lo carente de espíritu, la conciencia sensible. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino.

Este devenir, como habrá de revelarse en su contenido y en las figuras que en él se manifiestan, no será lo que a primera vista suele considerarse como una introducción de la conciencia acientífica a la ciencia, y será también algo distinto de la fundamentación de la ciencia –y nada tendrá que ver, desde luego, con el entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un disparo y se desembaraza de los otros puntos de vista, sin más que declarar que no quiere saber nada de ellos. La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista confuso hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo [...]. También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras. Esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica.

La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado, consuma y se apropia su naturaleza inorgánica. Pero esto, visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia y hace

brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión. La ciencia expone en su configuración este movimiento formativo, así en su detalle cuanto en su necesidad, como lo que ha descendido al plano de momento y patrimonio del espíritu. La meta es la penetración del espíritu en lo que es el saber.

La impaciencia se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios. De una parte, no hay más remedio que resignarse a la *largura* de este camino, en el que cada momento es necesario; de otra parte, hay que *detenerse* en cada momento, ya que cada uno de ellos constituye de por sí una figura total individual y sólo es considerada de un modo absoluto en cuanto que su determinabilidad, se considera como un todo o algo concreto o cuando se considera el todo en lo que esta determinación tiene de peculiar.

Puesto que la sustancia del individuo e incluso el espíritu del mundo han tenido la paciencia necesaria para ir recorriendo estas formas en la larga extensión del tiempo y asumir la inmensa labor de la historia del mundo, en la que el espíritu del mundo ha ido desentrañando y poniendo de manifiesto en cada una de dichas formas el contenido total de sí mismo de que era capaz, y puesto que no le era posible adquirir con menos esfuerzo la conciencia de sí mismo, el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede llegar a captar su sustancia por un camino más corto.

2.2 La vida del Espíritu, la muerte y la potencia inmanente de lo negativo

Lo concreto es lo que se mueve, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal. La actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro.

La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella.

El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva a ser.

Es lo mismo que antes se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma.

2.3 La conclusión de la fenomenología del Espíritu

Al llegar aquí, termina la fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber. En este elemento se despliegan ahora los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad*, que sabe su objeto como sí mismo. Dichos momentos ya no se desdoblan en la contraposición del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber; son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero, y su diversidad es ya, solamente, una diversidad en cuanto al contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la *lógica* o *filosofía especulativa*.

Tomado de: Hegel, G. W. F. *Op. cit.*, pp. 19-26.

3. LA NATURALEZA DE LA VERDAD FILOSÓFICA, SU MÉTODO Y LA PROPOSICIÓN ESPECULATIVA

El conocimiento científico del Absoluto y, por consiguiente, la transformación de la filosofía en ciencia, es la dialéctica, porque sólo ésta confiere al saber el carácter sistemático, propio de la ciencia.

La dialéctica es una disciplina antigua, y Hegel en efecto no desconoce este origen, pero transforma radicalmente sus términos en la medida en la que los saca de la rigidez estática en la que se encuentran como petrificados.

El método dialéctico tiene una estructura triádica cuyo vértice está constituido por el momento especulativo en el que la razón aprehende la ultimidad de las determinaciones contrapuestas, propias de la finitud y penetra en la región del Absoluto como síntesis de los opuestos.

Por consiguiente, las proposiciones filosóficas han de ser proposiciones especulativas, que expresan el movimiento dialéctico con el que sujeto y predicado se intercambian recíprocamente las partes de modo que constituyan una identidad dinámica.

3.1 Lo negativo y el movimiento de lo verdadero

El elemento y el contenido de la filosofía no son lo abstracto o irreal, sino lo *real*, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto. Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad.

Por tanto, ésta implica también en la misma medida lo negativo en sí, lo que se llamaría lo falso, si se lo pudiera considerar como algo de lo que hay que abstraerse. Lo que se halla en proceso de desaparecer debe considerarse también, a su vez, como esencial, y no en la determinación de algo fijo aislado de lo verdadero, que hay que dejar afuera de ello, no se sabe dónde, así como tampoco hay que ver en lo verdadero lo que yace del otro lado, lo positivo muerto. La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad.

Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple. Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer.

Dentro del *todo* del movimiento, aprehendido como quietud, lo que en él se diferencia y se da un ser allí particular se preserva como algo que se *recuerda* y cuyo ser allí es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es ser allí inmediato.

Tal vez podría considerarse necesario decir de antemano algo más acerca de los diversos aspectos del *método* de este movimiento o de la ciencia. Pero su concepto va ya implícito en lo que hemos dicho y su exposición corresponde propiamente a la Lógica o es más bien la Lógica misma. El método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura.

3.2 La naturaleza de la existencia, la identidad de pensamiento y ser, y lo especulativo

Por cuanto que, en general, la sustancia es en ella misma sujeto, todo contenido es su propia reflexión sobre sí. La persistencia o la sustancia de su existencia es la igualdad consigo misma; pues su desigualdad para consigo sería su disolución. No obstante, la igualdad consigo misma es la pura abstracción; ésta, sin embargo, es el *pensar* [...]. Así pues, por cuanto que la consistencia de la existencia es la igualdad consigo misma o la pura abstracción, es la abstracción de sí misma, o es ella misma su desigualdad consigo y su disolución –su propia interioridad y repliegue en sí–, su devenir [...]. La simplicidad del pensamiento es el pensamiento que se mueve a sí mismo y que se diferencia a sí mismo y la propia interioridad, el puro *concepto*. Así pues, la *inteligibilidad* es un devenir, y en cuanto tal ella es la *racionalidad*.

En esta naturaleza de aquello que consiste en ser en su ser su concepto, reside en general la *necesidad lógica*; sólo ella es lo racional y el ritmo de todo orgánico; y es precisamente saber del contenido, del mismo modo en que el contenido es concepto y esencia –o dicho en otros términos– sólo ella es lo *especulativo*.

3.3 Proposición ordinaria y proposición especulativa

En términos formales, puede expresarse lo dicho enunciando que la naturaleza del juicio o de la proposición en general, que lleva en sí la diferencia del sujeto y del predicado aparece destruida por la proposición especulativa y que la proposición idéntica, en que la primera se convierte, contiene el contragolpe frente a aquella relación.

Este conflicto entre la forma de una proposición en general y la unidad del concepto que la destruye es análogo al que media en el ritmo entre el metro y el acento. El ritmo es la resultante del equilibrio y la conjunción de ambos. También en la proposición filosófica vemos que la identidad del sujeto y el predicado no debe destruir la diferencia entre ellos, tal como se expresa, sino que su unidad debe brotar como una armonía. La forma de la proposición es la manifestación del sentido determinado o el acento que distingue su cumplimiento; pero el que el predicado exprese la sustancia y el sujeto mismo caiga en lo universal es la *unidad* en que aquel acento da su último acorde.

Para ilustrar por medio de algunos ejemplos lo ya dicho, tenemos que en la proposición *Dios es el ser*, el predicado es *el ser*; este predicado tiene una significación sustancial, en la que el sujeto se esfuma. Ser no debe ser, aquí, el predicado, sino la esencia, pues con ello, Dios parece dejar de ser lo que es por la posición que ocupa en la proposición, es decir, el sujeto fijo. El pensamiento, en vez de pasar adelante en el tránsito del sujeto al predicado, se siente, al perderse el sujeto, más bien entorpecido y repelido hacia el pensamiento del sujeto, porque echa de menos a éste; o bien encuentra también el sujeto de un modo inmediato en el predicado, puesto que el predicado mismo se expresa como un sujeto, como *el* ser, como la *esencia*, que agota la naturaleza del sujeto; y así, en vez de recobrarse a sí mismo en el predicado y moverse libremente para razonar, el pensamiento se encuentra todavía más hundido en el contenido o, por lo menos, se hace presente ahora la pretensión de ahondar en él.

Del mismo modo, si se dice que lo *real* es lo *universal*, vemos que lo real se desvanece, como sujeto, en su predicado. Lo universal no debe tener tan sólo la significación del predicado, como si la proposición enunciara que lo real es lo universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo real. Por tanto, el pensamiento pierde el terreno fijo objetivo que tenía en el sujeto al ser repelido de nuevo en el predicado y al retrotraerse, en éste, no a sí mismo, sino al sujeto del contenido.

Sobre este entorpecimiento habitual descansan en gran parte las quejas acerca de la ininteligibilidad de los escritos filosóficos, suponiendo que, por lo demás, se den en el individuo las condiciones de cultura necesarias para comprenderlos. En lo que queda expuesto encontramos la razón del reproche muy determinado que con frecuencia se hace a estas obras, al decir de ellas que hay que leerlas varias veces para llegar a entenderlas; reproche que debe de encerrar algo de insuperable y definitivo, puesto que, de ser fundado, no admite réplica.

De lo que dejamos dicho se desprende claramente cómo se plantea la cosa. Las proposiciones filosóficas, por ser pro-posiciones, suscitan la opinión de la relación usual entre el sujeto y el predicado y sugieren el comportamiento habitual del saber. Y este comportamiento y la opinión acerca de él son destruidos por su contenido filosófico; la opinión experimenta que las cosas no son tal y como ella había creído, y esta rectificación de su opinión obliga al saber a volver de nuevo sobre la proposición y a captarla ahora de otro modo.

3.4 Lo verdadero y el movimiento dialéctico de la proposición especulativa

Una dificultad que debiera evitarse es la confusión del modo especulativo y del modo razonador, consistente en que lo que dice del sujeto tiene una vez la significación de su concepto, y otra, en cambio, solamente la de su predicado o accidente. Un modo estorba al otro, y sólo logrará adquirir un relieve plástico la exposición filosófica que sepa eliminar rigurosamente el tipo de las relaciones usuales entre las partes de una proposición.


Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans, D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet, D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Sechster Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1843.

Verlag von Duncker und Humblot.

De hecho, también el pensamiento no especulativo tiene su derecho, un derecho válido, pero que no es tomado en consideración a la manera de la proposición especulativa. El que la forma de la proposición se supere no debe acaecer solamente de un modo *inmediato*, por el simple contenido de la proposición, sino que este movimiento opuesto debe expresarse; no debe tratarse tan sólo de un entorpecimiento interno, sino que debe *exponerse* este retorno inexistente de la esencia a sí misma.

Este movimiento, que en otras condiciones haría las veces de la demostración, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Solamente él es lo especulativo *real*, y sólo su expresión constituye la exposición especulativa. Como proposición, lo especulativo es sólo el entorpecimiento interior y el retomo *inexistente* de la esencia a sí misma. He ahí por qué las exposiciones filosófi-

cas nos remiten con tanta frecuencia a esta intuición *interior*, con lo que se ahorra la exposición del movimiento dialéctico de la proposición que exigíamos.

La *proposición* debe expresar lo *que* es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí.

Tomado de: HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pp. 41-43.

LA LÓGICA

4. LAS ARTICULACIONES DEL ELEMENTO LÓGICO Y LA DIALÉCTICA

El procedimiento de la lógica hegeliana, con su articulación en sentido triádico, es ciertamente una novedad, un descubrimiento de Hegel*: pero, a otro nivel, ya el tardo neoplatonismo antiguo se había movido en esta dirección y sobre todo, con* Proclo *el movimiento triádico había llegado a ser fundamental.* Hegel *mismo consideró precisamente a* Proclo *como el mayor entre los neoplatónicos y fue el primero que lo revaloró teóricamente en los tiempos modernos.*

4.1 Los tres momentos del elemento lógico

El hecho lógico presenta, considerado en su forma, tres conceptos:
a) El abstracto racional.
b) El dialéctico o negativo racional.
c) El especulativo o positivo racional.

Estos tres aspectos, no es que formen por sí mismos tres partes de la lógica, sino que son momentos de todo hecho lógico, real; esto es, de todo concepto o de toda verdad en general. Pueden ser puestos todos juntos bajo el primer momento, el intelectual, y por este medio tenerlos separados entre sí; pero entonces no son considerados en su verdad [...].

4.2 El momento abstracto

El pensamiento, como intelecto, se cierra a la determinación rígida y a la diferencia de éstas con otras; tal producto abstracto y limitado vale para el intelecto como existente y subsistente por sí.

4.3 El momento dialéctico

El momento dialéctico es el suprimirse por sí mismas dichas determinaciones finitas y su paso a las opuestas.

1) La dialéctica del intelecto, tomada en sí separadamente, da lugar, especialmente, cuando es demostrada en los conceptos científicos al escepticismo, el cual contiene la mera negación como resultado de la dialéctica.

2) La dialéctica es considerada, ordinariamente, como un arte extrínseco que, mediante el arbitrio, introduce la confusión entre los conceptos determinados e introduce en ellos una simple apariencia de contradicción; así que no estas determinaciones, sino estas apariencias, son las vacías; y lo intelectual, por el contrario, es más bien la verdad. Con frecuencia, la dialéctica no es otra cosa que un juego subjetivo de ir y venir de raciocinios, donde falta el contenido, y la desnudez está disfrazada con la sutileza de aquel modo de razonar. En su carácter peculiar, la dialéctica es, por el contrario, la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones intelectuales de las cosas y de lo finito en general. La reflexión consiste, primeramente, en ir más allá de las determinaciones aisladas, y una referencia mediante la cual éstas son puestas en relación; pero, por lo demás, son conservadas en su valor aislado. La dialéctica, por el contrario, es esta resolución inmanente, en la cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que ella es, o sea, como su negación. Todo finito tiene esta propiedad, que se suprime a sí mismo. La dialéctica forma, pues, el alma motril del progreso científico, y es el principio por el cual solamente la conexión inmanente y la necesidad entran en el contenido de la ciencia; así como en ella, sobre todo, está la verdadera, y no exterior, elevación sobre lo finito.

4.4 El momento especulativo

El momento especulativo, o el positivo racional, concibe la unidad de las determinaciones en su oposición; y es lo que allí hay de afirmativo en su solución y en su superación.

1) La dialéctica tiene un resultado positivo, porque da cuenta de un contenido determinado, o porque su resultado veraz no es la nada abstracta y vacía, sino la negación de ciertas determinaciones, las cuales están contenidas en el resultado, precisamente porque éste no es nada inmediato, sino que es un resultado.

2) Este racional es, por lo tanto, aun siendo algo pensado y abstracto, a la vez algo concreto, porque no es unidad simple y formal, sino unidad de determinaciones diversas. Por esto, la filosofía no tiene nada que hacer con meras abstracciones o con pensamientos formales, sino sólo con pensamientos concretos.

3) En la lógica especulativa está contenida la mera lógica del intelecto que puede ser sacada de aquélla, no hay que hacer otra cosa que dejar caer el elemento dialéctico y el racional; así llega a ser lo que es la lógica ordinaria: una historia, o sea, una descripción de varias determinaciones de pensamiento puestas juntas, y que en su finitud se toman por algo infinito.

Tomado de: HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Porrúa, México, 1906, pp. 51-52.

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

5. LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA NATURALEZA

La lógica, como se dijo, es como "la representación de Dios en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito". El "antes" ha de entenderse no en un sentido cronológico, sino lógico-ontológico. Y el término creación se concibe de modo por completo diferente del sentido que tiene en el contexto de la filosofía clásico-cristiana.

Dios es la Idea y la Naturaleza es la autoalienación de la Idea, su autoextrañamiento, es decir, el salir-de-sí.

Este punto se entiende bastante bien si se tiene presente la tríada de Proclo, manencia-procesión-conversión. La manencia corresponde al momento de la idea en sí; la procesión corresponde, exactamente, al momento de la salida de sí de la Idea; mientras que la conversión o retorno, como se verá, es el momento del Espíritu, la Idea que retorna a sí misma, el reflejo sobre sí misma.

Esta parte de la filosofía de Hegel es considerada, por la mayor parte de los estudiosos, la menos interesante. Entre otras cosas porque desde hace tiempo se ha puesto de relieve que Hegel no tenía ninguna simpatía por la Naturaleza, en clara oposición a las posiciones de muchos románticos.

El ejemplo que se leerá en el tercer parágrafo de los textos que se proporcionan, de Hegel sobre Vanini (un pensador del Renacimiento, 1585-1619) es bastante revela-

dor. Vanini sostenía que una cosa pequeña, como una brizna, por ejemplo, era suficiente para hacernos reconocer la verdad de Dios; Hegel objeta que no puede decirse tal cosa de nada de la naturaleza, que debe decirse, en cambio, de los actos del espíritu, aun de los más pequeños. El mismo mal que hay en los hombres, por causa de las implicaciones espirituales que presupone (la libertad), es infinitamente superior a las plantas y a los astros.

Las páginas que se ofrecen son las más sintéticas y las más interesantes que Hegel escribió sobre este tema.

5.1 La exterioridad como determinación fundamental de la Naturaleza

La Naturaleza ha sido determinada como la idea en la forma del ser-otro (Anderssein). Como la idea es, de este modo, la negación de sí misma y exterior a sí, la Naturaleza no es exterior sólo relativamente respecto a la idea (y respecto a la existencia subjetiva de la idea, el espíritu), sino que la exterioridad constituye la determinación, en la cual ella es como naturaleza.

En esta exterioridad, las determinaciones conceptuales tienen la apariencia de un subsistir indiferente y del aislamiento de las unas con respecto a las otras; el concepto aparece, pues, como algo interno. Por lo que la Naturaleza no muestra en su existencia libertad alguna, sino solamente *necesidad* y *accidentalidad*.

5.2 Carácter divino de la Naturaleza

La Naturaleza, por tanto, considerada con respecto a su existencia determinada, por la cual es precisamente Naturaleza, no debe ser divinizada ni hay que considerar y aducir el sol, la luna, los animales, las plantas, etc., como obras de Dios, con preferencia a los hechos y cosas humanas. La Naturaleza, considerada en sí, en la idea, es divina, pero en el modo en que es, su ser no responde a su concepto; es, por el contrario, la contradicción no resuelta. Su carácter propio es este mismo: el ser puesta, el de ser negación: y los antiguos concibieron, en efecto, la materia en general como el *non seus*. Así la Naturaleza ha sido también definida como la decadencia de la idea de sí misma, porque la idea, en esta forma de exterioridad, es inadecuada a sí misma. Sólo a aquella conciencia que es, desde luego, ella misma exterior y, por consiguiente, inmediata.

5.3 Exterioridad natural y extrinsicidad espiritual

Pero como quiera que también, aun en el elemento de la exterioridad, la Naturaleza es re-presentación *de la idea*, claro está que se puede y se debe admirar en ella la sabiduría de Dios. Pero es necesario responder a Vanini, quien decía que le bastaba una brizna para explicar el ser de Dios, que toda representación del espíritu, la más insignificante de sus imágenes, el juego de sus caprichos accidentales, cualquier palabra, es fundamento más excelente pan conocer la esencia de Dios que cualquier objeto natural. En la Naturaleza, no sólo el juego de las formas está sujeto a una accidentalidad sin regla y sin freno, sino que toda forma carece por sí del concepto de sí misma. La cima a la que se dirige la Naturaleza al existir, es la vida; pero siendo ésta solamente idea natural, está sujeta a lo irracional de la exterioridad, y la vitalidad individual está, en todos los momentos de su existencia, en pugna con una individualidad distinta de la suya, mientras que en toda manifestación espiritual se da el momento de la relación libre y universal consigo misma.

5.4 Equívocos relacionados con una presunta superioridad del elemento natural sobre el espiritual

Igual error se da cuando los hechos espirituales, en general, son menos estimados que las cosas naturales, y posponemos las obras de arte a las cosas naturales por la razón de que su material ha de ser tomado del exterior, y también, porque no son vivas. Como si la forma espiritual no contuviera una más alta vitalidad y no fuera más digna del espíritu que la forma natural, y la forma, en general, no fuera de más alta estirpe que la materia; como si, en todos los hechos morales, aquello mismo que se puede llamar materia, no perteneciera únicamente al espíritu; como sí, en la Naturaleza, aquello que hay de más elevado, que es lo vivo, no tomara también su materia de lo exterior. La Naturaleza, se aduce también este privilegio suyo, está, no obstante toda la accidentalidad de sus existencias, sujeta a leyes eternas. Pero a leyes eternas también está sujeto el dominio de la autoconciencia: lo que es reconocido en la fe que tenemos en una providencia que guía y dirige las cosas humanas. ¿O es que acaso las determinaciones de esta providencia, en el campo de las vicisitudes humanas, deberían ser solamente accidentales e irracionales?

Y también, cuando la accidentalidad espiritual, el arbitrio, llega hasta el mal, este mismo mal es algo infinitamente más alto que no los movimientos regulares de los astros y la inocencia de las plantas, porque aquel que así yerra, es siempre el espíritu.

5.5 La Naturaleza como sistema de estadios necesarios

Hay que considerar a la Naturaleza como un sistema de grados, cada uno de los cuales sale del otro necesariamente y es la próxima verdad de aquél del cual resulta, no ya en el sentido de que el uno sea producido por el otro naturalmente, sino en el sentido de que es así producido en la íntima idea que constituye la razón de la Naturaleza. La metamorfosis corresponde sólo al concepto como tal, puesto que sólo el cambio de éste constituye la evolución. Pero el concepto de la naturaleza es, en parte, sólo algo de interno; en parte existente, sí, pero sólo como individuo vivo. Solamente, por eso, a este último está limitada la metamorfosis existente.

5.6 El Concepto es inmanente a los estadios de la Naturaleza

Ha sido una impropia representación de la antigua como de la nueva filosofía de la Naturaleza, el considerar el progreso y el paso de una forma y esfera natural a otra más alta, como una producción provista de realidad exterior, la cual, sin embargo, para hacerla más luminosa, ha sido después repelida a la oscuridad del pasado. La exterioridad es propia precisamente de la Naturaleza, y por ella las diferencias se destacan entre sí y aparecen como existencias indiferentes; el concepto dialéctico que guía los niveles en su progresión, obra dentro de ellos. Representaciones nebulosas, y en el fondo de origen sensible, como la del nacer los animales y las plantas del agua, o los organismos animales más desarrollados, de los más inferiores, etc., deben ser excluidos del todo de la consideración filosófica.

5.7 La impotencia de la Naturaleza

La contradicción de la idea que, como Naturaleza debe ser exterior a sí misma, es, más precisamente, ésta: que, por una parte hay la necesidad, operacionalizada por el concepto, de la formación de la Naturaleza y de su determinación racional en la unidad orgánica; por otra parte, su accidentalidad indiferente e irregularmente. Es decir, la accidentalidad y la determinación desde fuera, tienen su derecho en la esfera de la Naturaleza. Esta accidentalidad es máxima en el dominio de las formaciones concretas, que, sin embargo, como cosas de la Naturaleza, son concretas sólo inmediatamente. Es decir, lo inmediatamente concreto es sólo una multitud de propiedades, las unas fuera de las otras, y más o menos indiferentes las unas con respecto a las otras; respecto de las cuales, precisamente por esto, la simple subjetividad existente

por sí, es, además, indiferente, y las abandona a la determinación externa, y, por consiguiente, accidental. La impotencia de la Naturaleza consiste en no poder apoderarse de las determinaciones conceptuales más que abstractamente, y abandonar la ejecución de lo particular a la determinación exterior.

5.8 Los límites que la Naturaleza impone a la Filosofía

Ha sido alabada la infinita riqueza y variedad de las formas, y luego, de un modo completamente irracional, la accidentalidad que se mezcla en el ordenamiento exterior de las formaciones naturales, como la alta libertad de la Naturaleza, también como su divinidad o, por lo menos, como la divinidad en ella. El modo de representar sensible, da cuenta de este cambiar la accidentalidad, el arbitrio, el desorden, por libertad y racionalidad.

Aquella impotencia de la Naturaleza pone límites a la filosofía, y es todo lo más inconveniente de cuanto se puede imaginar, pretender del concepto que deba entender conceptualmente, semejante accidentalidad y, como ya se ha dicho, construirla, deducirla; hasta parece que la tarea se hace tanto más fácil, cuanto más mezquino y aislado es el producto a construir. Huellas de las determinaciones conceptuales se pueden proseguir ciertamente, hasta en las cosas más particulares; pero lo particular no se agota con aquella determinación. Las huellas de este hilo y de esta íntima conexión, sorprenderán con frecuencia al contemplador, y, en especial, parecerán sorprendentes, o mejor increíbles, a aquel que, en la Naturaleza, como en la historia de los hombres, se inclina a no ver más que accidentes. Pero, es preciso estar en guardia y no cambiar dicha huella por la totalidad de la determinación de los seres naturales, lo que hace caer en el mencionado error de las analogías.

5.9 Imposibilidad de clasificar y ordenar de modo firme y permanente las formaciones naturales

En la impotencia de la Naturaleza para hacer que el concepto proceda con firmeza en su obra, consiste la dificultad y, para muchas de sus partes, la imposibilidad de encontrar, por medio de la consideración empírica, diferencias rigurosas de clases y de órdenes. En todas partes, la Naturaleza mezcla las líneas divisorias esenciales con productos híbridos y deformes que suministran siempre argumentos contra toda distinción rígida, y también en el interior de los géneros determinados (por ejemplo, del género hombre) produce abortos que, de una parte, es preciso enumerar en aquel determinado género, mientras que, por otra parte, carecen de determinaciones que hubieran de considerarse como caracteres esenciales del género.

Para poder juzgar dichos productos como defectuosos, malos, abortivos, hay que presuponer un tipo fijo, el cual, sin embargo, no podría ser sacado de la experiencia, puesto que, precisamente, ésta nos presenta también los mencionados abortos, monstruos, seres híbridos, etc.; el tipo presupone, por el contrario, la independencia y dignidad de la determinación conceptual.

5.10 El propósito final de la Naturaleza es el Espíritu

La Naturaleza es en sí un todo viviente y el movimiento a través de la serie de niveles consiste, más precisamente, en el ponerse la idea como lo que ella es en sí, o lo que es lo mismo: la idea, de su inmediatividad y exterioridad, que es la muerte, vuelve a sí para ser primeramente lo vivo, y luego supera también esta determinación, en la cual es solamente vida y se produce en la existencia del espíritu, que es la verdad y el objeto final de la Naturaleza, y es la verdadera realidad de la idea.

Tomado de: Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Op. cit., pp. 120-123.

LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

6. EL ESPÍRITU EN SUS TRES MOMENTOS

El Espíritu es el retorno de la Idea a sí misma y, como momento dialéctico conclusivo, es la más alta expresión del Absoluto.

El Espíritu es para nosotros el último momento del proceso triádico-dialéctico, pero en cuanto valor es el primero. En efecto, la Idea (en sentido lógico) y la Naturaleza son consideradas como momentos ideales del Espíritu, polos dialécticos cuya síntesis es el Espíritu.

Como cada parte y cada momento del sistema hegeliano, también el Espíritu, y por tanto, la filosofía del Espíritu en general y en particular, se estructura dialécticamente de modo triádico e implica los tres momentos siguientes:

1) *Espíritu subjetivo, momento en el que el Espíritu se dirige a la autorrealización y autoconocimiento.*
2) *Espíritu objetivo: momento en el que se autoactúa como libertad en la historia.*
3) *Espíritu absoluto: momento en el que se conoce de modo perfecto y global, y es como Dios en su plenitud.*

Lo absoluto es el espíritu: ésta es la más alta definición de lo absoluto. Encontrar esta definición, y comprender su significado y su contenido, quizá se puede decir ha sido la tendencia absoluta de toda cultura y de toda filosofía; a este punto ha mirado con sus esfuerzos toda religión y toda ciencia; sólo este impulso explica la historia del mundo. El verbo y la representación del espíritu han sido encontrados pronto, y es el contenido de la religión cristiana el hacer conocer a Dios como espíritu. Lo que aquí es dado en forma representativa, y es en sí la esencia, es preciso comprenderlo en su propio elemento: el concepto; éste es el deber de la filosofía, deber que no puede decirse resuelto de modo verdadero e inmanente, mientras el concepto y la libertad no lleguen a ser objeto y alma de la filosofía [...].

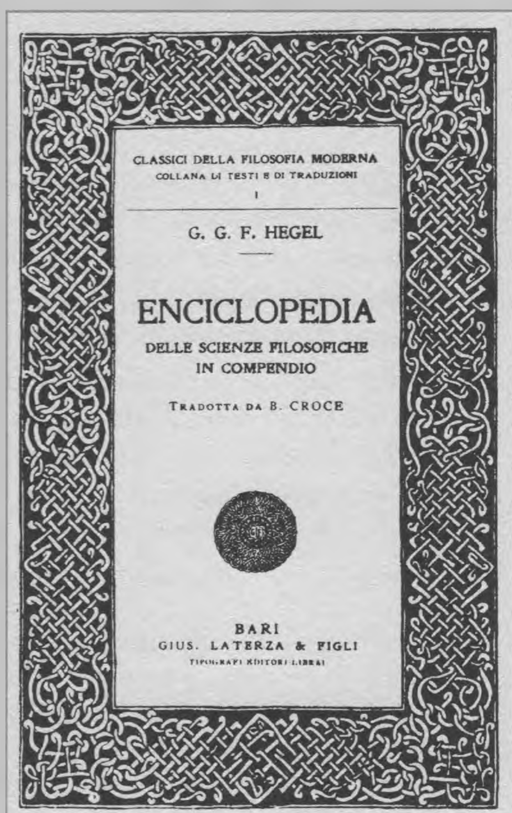
El desarrollo del espíritu supone que éste:

I. Es en la forma de la relación con sí mismo: dentro de él la totalidad ideal de la Idea deviene para sí, es decir, lo que es su concepto llega a ser para él, y su ser está precisamente en el estar en posesión de sí; esto es: en ser libre. Tal es el espíritu subjetivo.

II. Es en la forma de la realidad como de un mundo a producir y producido de él, en el cual la libertad está como necesidad existente. Tal es el espíritu objetivo.

III. Es en la unidad de la objetividad del espíritu y de su idealidad, o de su concepto, unidad que es en sí y por sí, y se produce eternamente: el espíritu en su verdad absoluta. Tal es el espíritu absoluto.

Tomado de: HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Op. cit., p. 203.



Portada de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, en la traducción italiana de Benedetto Croce.

7. LA RACIONALIDAD DEL ESTADO Y DE LA HISTORIA

Entre los numerosos temas que se encuentran en el ámbito de la filosofía del espíritu se destaca el de la racionalidad absoluta de la historia y el tema del Estado como el ingreso de la Razón en el mundo, como Dios en el mundo.

Las páginas que se proponen abajo, ilustran precisamente estos dos temas llegados a ser celebérrimos y que representan de verdad, de manera insigne, a Hegel, como lo han dicho muchos estudiosos, para bien y para mal.

La racionalidad absoluta de la historia es la consecuencia de la concepción de Hegel y que no es otra cosa que la Idea que se realiza, de acuerdo con una gran riqueza de formas. Esto vale, consecuentemente, también para la historia. Y esto de manera más conspicua que para la Naturaleza, por la razón de que en la historia la Razón es la que actúa a nivel de libertad. En general, para Hegel nada es real sino la Idea y, justamente, por esto, cualquier acontecimiento no es sino un momento de realización de la Idea y, por lo tanto, cada momento de lo real es racional y viceversa.

La concepción del Estado tiene las mismas raíces teóricas. Para Hegel, el Estado es el despliegue de la Razón y del Espíritu en el tiempo, del mismo modo que la Naturaleza es el despliegue de la Idea en el espacio.

En este sentido, el Espíritu que se realiza en la historia haciéndose Estado es considerado como Dios real, la entrada de Dios en el mundo.

Así, todo cuanto hace el Estado debía hacerse y no podía no ser hecho. Y ésta es la idea más absolutista de Estado que se haya presentado en la historia del pensamiento, y por eso mismo ha suscitado las más vivas y fuertes oposiciones, pero además explotaciones de carácter "ideológico".

7.1 Lo que es real es racional y lo racional es real

La filosofía, por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no en la posición de un más allá que sabe Dios dónde estará, aunque en realidad bien puede decirse dónde radica: en el error de un razonamiento vacío y unilateral.

En el curso de este tratado he señalado que incluso la república platónica, que proverbialmente se considera como un ideal vacío, no hace en esencia más que captar la naturaleza de la eticidad griega. Con la conciencia de un prin-

cipio más profundo que irrumpía en esa eticidad y que inmediatamente sólo podía aparecer como un anhelo aún no satisfecho y, por lo tanto, sólo como corrupción, Platón debió buscar a partir del anhelo mismo una ayuda contra él; esta ayuda tenía que provenir de lo alto, por lo cual sólo pudo buscarla en una forma particular exterior a aquella eticidad; de este modo creyó dominar la corrupción, pero en realidad hirió profundamente su impulso más hondo, la libre personalidad infinita. No obstante, con ello se ha revelado Platón como un gran espíritu, pues el principio alrededor del cual gira lo decisivo de su idea es justamente el eje alrededor del cual se movía entonces la inminente revolución del mundo.

Lo que es racional es real, y lo que es real es racional.

En esta convicción se sustenta toda conciencia ingenua, y también la filosofía, que parte de ella con la consideración tanto del universo espiritual como natural. Si la reflexión, el sentimiento, o cualquier otra forma que adopte la conciencia subjetiva, considera el presente como algo vano, va más allá y sabe más que él, entonces se encuentra en el vacío, y, puesto que sólo tiene realidad en el presente, es ella misma vanidad. Si, inversamente, se considera que la idea es sólo una idea, una representación atribuible a una opinión, la filosofía le opone el conocimiento de que lo único efectivamente real es la idea. De ello depende que se reconozca en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, al llegar a su realidad entra también en la existencia exterior, se despliega en un reino infinito de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con una corteza multicolor en la que habita inmediatamente la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpitar en las configuraciones exteriores.

 El Estado como eticidad concreta

El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe, precisamente, porque lo sabe. En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad.

7.3 El Estado como lo racional en sí y para sí

El Estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado.

7.4 En la idea del Estado está presente la Idea para sí, es decir, el Dios real

El Estado es la voluntad racional, que es esencialmente libre, es idéntica a sí misma. Como voluntad racional, el Estado es la Libertad como Libertad libre y, por tanto, realizada. En sí y por sí, el Estado es el Todo ético, la realización de la Libertad. Fin absoluto de la Razón es que la Libertad sea real. El Estado es el Espíritu que está en el mundo, el Espíritu que se realiza en el mundo, en la conciencia. El Espíritu se realiza también en la Naturaleza, pero sólo como el Otro del Espíritu, como Espíritu durmiente. Cuando, en cambio, se lo da en conciencia, cuando es objeto a sí mismo y se sabe a sí mismo como objeto existente, el Espíritu es el Estado.

Cuando se habla de la Libertad, hay que partir no de la singularidad, de la autoconciencia singular, sino solamente de la esencia de la autoconciencia. Sépalo o no el hombre, en esta esencia es en la que consiste la Libertad, y esta se realiza como potencia autónoma en la cual los individuos son solamente momentos, contra la cual el individuo no puede nada. Es el camino de Dios en el mundo el que hace que exista el Estado. A hacerlo es la potencia de la Razón que se realiza como voluntad.

Cuando se habla de la idea del Estado, no hay necesidad de tener ante los ojos Estados particulares, situaciones particulares, sino que se debe considerar la idea de por sí, este Dios real. Todo Estado puede ser declarado, con base en los principios que se tienen, como un mal Estado, y se puede reconocerle esta o aquella imperfección; pero todo Estado, en la medida en que se da lo esencial –por lo cual eso es un Estado en cuanto Estado, o sea un Estado europeo cristiano– debe contener todos los momentos estatales esenciales. En general, es fácil individuar las imperfecciones; se empieza siempre en juventud con la crítica. Difícil es, en cambio, conocer el aspecto afirmativo que se encuentra en una realidad. Aquí importa este aspecto autónomo, el cual, en la modalidad de su existencia, puede también tener muchos defectos.

El Estado no es una pura obra de arte. Está en el mundo, está en la esfera del arbitrio, del caso, del error, una mala intención puede desfigurarlo en muchos de sus lados. Pero el hombre más odioso, el delincuente, es siempre hombre; un enfermo, un lisiado, es siempre un hombre todavía viviente: lo afirmativo –la vida– es a pesar del defecto, y es, precisamente, este afirmativo el que hay que considerar.

Tomado de: HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Sudamericana, Buenos Aires, 1975, pp. 22-23.283.

Tercera parte

DEL HEGELIANISMO AL MARXISMO

No es la conciencia de los hombres
lo que determina su ser sino, al contrario,
el ser social es lo que determina su conciencia.

KARL MARX

Marx no se quedó en el materialismo del siglo XVIII,
sino que llevó adelante su filosofía. La enriqueció con las
adquicisiones de la filosofía clásica alemana sobre todo,
del sistema de Hegel [...].
La principal de estas adquisiciones es la dialéctica.

LENIN

Por cuanto Marx *ha escrito que todas las cosas tienen su*
muerte ¿cómo podremos decir que esto no se aplica
al mismo marxismo?

MAO TSE-TUNG

Capítulo VII

DERECHA E IZQUIERDA HEGELIANAS. FEUERBACH Y EL SOCIALISMO UTÓPICO

I. *La Derecha hegeliana*

√ Hegel murió en 1831. Poco después de su muerte, sus discípulos se dividieron en dos corrientes, que en 1837, David Strauss llamó, "Derecha" e "Izquierda" hegelianas, en fuerte oposición tanto en el asunto *político* como en el *religioso*.

√ La Derecha hegeliana –representada, entre otros, por Karl Friedrich Göschel (1781-1861), Kasimir Conradi (1784-1849) y Georg Andreas Gabler (1786-1853)– sostiene, sustancialmente, los dos temas siguientes:

La Derecha hegeliana pone a Hegel de parte de la religión y de la política prusiana → § 1-3

a) En *política*: el Estado prusiano con sus instituciones y sus realizaciones económicas y sociales debía ser visto como el punto de llegada de la dialéctica, como el máximo logro de la racionalidad del espíritu.

b) En el *asunto religioso*: la filosofía de Hegel es compatible seguramente con los dogmas del cristianismo y representa el esfuerzo más adecuado de hacer la fe cristiana accesible al pensamiento moderno y justificarla ante la razón.

1. Un problema para los discípulos de Hegel: ¿el cristianismo es compatible con la filosofía hegeliana?

Hegel murió a finales de 1831. Poco después de su muerte, la larga fila de sus discípulos se dividió en dos ramas en gran oposición sobre las concepciones tanto políticas como, sobre todo, religiosas. David Strauss llamó, en 1837, a estas dos corrientes de la escuela hegeliana *Derecha* e *Izquierda*, tomando en préstamo tales términos del uso que se les hacía en el Parlamento francés.

En cuanto a la política, la *Derecha hegeliana* sostiene, grosso modo, que el Estado prusiano, con sus instituciones y sus realizaciones en lo económico y lo social, debería ser considerado como el punto de llegada de la dialéctica, como el máximo logro de la racionalidad del Espíritu.

La *Izquierda*, en cambio, invocó la teoría de la dialéctica para sostener que la detención en configuración política no era posible, y que la dialéctica histórica debía negarla y superarla, y realizar una racionalidad más elevada.

En resumen: la *Derecha* proponía la filosofía hegeliana como una justificación del Estado existente; mientras que la *Izquierda*, en nombre de la dialéctica, intentaba negar el Estado existente.

Pero, más que en la misma política, la controversia teórica entre Derecha e Izquierda hegelianas fue especialmente (al menos hasta Marx), sobre el problema religioso. Hegel había sostenido que tanto la religión como la filosofía tienen el mismo contenido, y también había dicho que la religión expresa este contenido en forma de *representación* y la filosofía en forma de *concepto*. Por consiguiente, para Hegel, el verdadero contenido de la religión debía ser retomado por la filosofía, transformado en conceptos y, por lo tanto, desaparecer en cuanto hecho religioso auténtico y hacerse razón filosófica.

Ahora bien, exactamente de esto surgen las dos concepciones divergentes de la Derecha y de la Izquierda hegeliana. ¿*Es el cristianismo compatible con la filosofía hegeliana*? Éste es el problema fundamental por el cual se confrontan y se dividen los discípulos de Hegel.

2. La Derecha hegeliana: defensa y justificación del cristianismo mediante la "razón" hegeliana

La Derecha interpretó el pensamiento de Hegel como compatible seguramente con los dogmas del cristianismo y como el esfuerzo más adecuado de hacer la fe cristiana accesible al pensamiento moderno y justificarla ante la razón.

La Izquierda, en cambio, sustituyó por completo la religión por la filosofía, por ende, sostiene la irreconciabilidad entre filosofía hegeliana y cristianismo, negando a este último cualquier elemento de trascendencia y reduciendo la religión del mensaje divino a un hecho esencialmente humano, por el cual se puede llegar a saber muchas cosas, no acerca de Dios, sino del hombre, sus aspiraciones y su historia.

En síntesis, la Derecha hegeliana se apoyaba sobre el hecho de que Hegel reconocía a la religión histórica la plena validez en el ámbito de su forma; la izquierda se apoyaba en la base de que la religión no es, para Hegel, razón sino representación y por lo mismo, reducible a un mito.

La Derecha hegeliana ha sido definida como la *Escolástica del hegelianismo*, ya que, del mismo modo que la Escolástica medieval había usado la razón aristotélica para justificar y defender la verdad religiosa, así la derecha hegeliana usó la razón hegeliana para justificar y defender los mismos dogmas centrales del cristianismo, como el de la encarnación y el de la inmortalidad del alma.

3. Los representantes más significativos de la Derecha hegeliana

Karl Friedrich Göschel (1781-1861), por ejemplo, en el escrito *Las pruebas de la inmortalidad del alma humana a la luz de la filosofía especulativa* (1835), propuso tres pruebas de la inmortalidad y defendió, con base en el sistema hegeliano, la existencia de lo sobrenatural en *Aforismos sobre el no saber y el saber absoluto*.

También Kasimir Conradi (1784-1849), escribió sobre el alma inmortal en *Inmortalidad y vida eterna* (1837). Conradi, al igual que Georg Andreas Gabler (1786-1853), se hizo el paladín de la íntima conciliación entre cristianismo y hegelianismo.



El filósofo Karl Rosenkranz (1805-1879), autor de una *Vida de Hegel*, asumió una posición central entre la Derecha y la Izquierda hegelianas

Pertenecen a la Derecha hegeliana también los historiadores de la filosofía Johann Eduard Erdmann (1805-1892) y Kuno Fischer (1824-1907), autor de una imponente e influyente *Historia de la filosofía moderna* (1854-1877) consistente en una serie de monografías de Descartes hasta Hegel. Karl Friedrich Rosenkranz, biógrafo de Hegel (*Vida de Hegel*, 1844; *Apología de Hegel*, 1858), fue colocado por Strauss en el centro de la Escuela hegeliana.

II. La Izquierda hegeliana

Contrarios al *status quo* en política (y justo con base en la "irrefrenable y revolucionaria" dialéctica) y ateos (porque para Hegel la religión es representación, mito y no razón) fueron representantes de la Izquierda hegeliana: David Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach y Karl Marx.

Strauss: el Evangelio no es historia, sino "mito" → § 1

√ Para David Friedrich Strauss (1808-1874) autor de una *Vida de Jesús* (1835), el Evangelio no es historia, sino "mito"; el Evangelio nos presenta al "Cristo de la fe": es una transfiguración de los hechos, surgida de la espera del Mesías por parte del pueblo, bajo el estímulo de la poderosa fascinación ejercida por Jesús. La verdad del mito consiste en que la unión de lo finito con lo infinito no se da en un hombre individual, sino que caracteriza a la *humanidad*. Cristo, escribe Strauss, "es Aquel en quien la conciencia de la unidad de lo divino y lo humano surgió por vez primera con energía y en este sentido es único e inigualable en la historia del mundo".

Bauer: el creyente es un egoísta → § 2

√ Bruno Bauer (1809-1882) ataca al cristianismo desde el punto de vista ético. Y se pregunta: ¿*Quién es el egoísta*? ¿El *creyente* que deja que se pierda el Estado, la historia y la humanidad y que sobre las ruinas de la razón y de la humanidad *se ocupa sólo de su alma miserable* y sin interés?, o ¿el *hombre*, que vive y trabaja junto con los hombres y en *familia, Estado, arte y ciencia*, satisface su pasión por el progreso de la humanidad?

Stirner: mi propiedad y mi poder → § 3

√ Max Stirner (seudónimo de Johann Kaspar Schmidt 1806-1856) es autor de *Lo único y su propiedad* (1845), escrito en el que defiende la tesis de que, para ser profundamente ateos, es preciso negar tanto a *Dios* como a la *humanidad*, y esto en nombre de la única realidad y del único valor que es el *individuo*. El Único es la sola fuente del derecho: ni Dios, ni la ciencia, ni la revolución (que impone otras esclavitudes) están legitimadas para implantar reglas al individuo. La consecuencia de todo esto es un absoluto egoísmo: el Único entra en *asociación* porque esto lo hace cómodo y considera a los demás como objetos. El Único será únicamente su libertad, su voluntad, su poder. Ésta es su propiedad: "No ese árbol, sino mi capacidad de disponer del mismo como me parece, constituye mi propiedad". La propiedad del Único es su poder.

Ruge: "Hegel es un ridículo impostor → § 4

√ Arnold Ruge (1802-1880) –cuya influencia sobre Marx es notable– combate el pensamiento de Hegel en nombre de la historia concreta y de la política. Afirma en la *Filosofía del derecho hegeliano y crítica de nuestro tiempo* (1842) que "la razón que quiere liquidar las fluidas existencias de la historia por determinaciones eternas, cae en un ridículo juego engañoso".

I. David Friedrich Strauss: la humanidad como unión de lo finito y lo infinito

Strauss (1808-1874) estudió en la Escuela teológica de Tubinga en la cual la influencia hegeliana había sido fuerte en cuanto a la crítica teológica y a la crítica bíblica.

En 1835 publicó la *Vida de Jesús*, en donde sostiene que la narración evangélica no es historia, sino "mito". El Evangelio, en síntesis, no es una crónica de hechos científicamente validados, sino que nos presenta al "Cristo de la fe"; es una transfiguración de los hechos, surgida de la espera mesiánica del pueblo, bajo el estímulo de la poderosa fascinación ejercida por Cristo.

El Evangelio no es historia, es mito: pero no es leyenda. También la leyenda es una transformación que realiza la tradición posiblemente de un hecho histórico, pero en ella no hay un significado metafísico. En cambio, en el mito sí. Y el mito evangélico, encuentra, según Strauss, su más profundo significado en el principio cristiano de la encarnación en el hombre-Dios que es Jesús. La idea de unidad de lo finito (hombre) y de lo infinito (Dios) es un mito cristiano que debe encontrar su expresión adecuada en la filosofía. Los cristianos han pensado que esta unidad se realiza en un individuo, en Jesús, hombre-Dios; pero ahí está, según Strauss, el mito: en la creencia de que la Encarnación se realizó en un individuo histórico determinado. La realidad es que Jesús "es Aquél en quien la conciencia de la unidad de lo divino con lo humano ha surgido por vez primera con energía y en este sentido es único e inigualable en la historia del mundo".

Sin embargo, afirma Strauss: "No sucede que la conciencia religiosa adquirida y promulgada por Él por vez primera, pueda sustraerse a posteriores justificaciones y extensiones que resultarían del desarrollo progresivo del espíritu humano". Y la evolución del espíritu humano, es decir la conciencia filosófica (o mejor, la filosofía hegeliana), lleva a Strauss a afirmar que la unión de lo infinito con lo finito no ha de verse en un individuo singular (Jesús), sino que "*la humanidad es la unificación de las dos naturalezas, Dios que se hace hombre*: es el espíritu infinito que se aliena en la finitud y el espíritu finito que se acuerda de su infinitud; ella es hija de la madre visible y del padre invisible, es decir, del espíritu y de la naturaleza".

Luego, el contenido del Evangelio y de la filosofía es el mismo: está constituido por la unidad de lo finito con lo infinito, del hombre con Dios; sólo que en el cristianismo, este contenido se expresa bajo la forma de representación en el mito de Jesús, hombre-Dios, mientras que la filosofía puede traducir esta verdad inadecuada en forma racional.

2. Bruno Bauer: la religión como "desventura del mundo"

La polémica sobre el libro de Strauss fue vehemente. Pero mientras tanto la Izquierda adquiría más relevancia.

Entre 1838 y 1841 se publicaron los *Anales de la Halle para la ciencia y el arte alemán*, dirigidos por Arnold Ruge (representante también de la Izquierda) en los que escribieron Feuerbach, Marx y Bauer, entre otros.

En efecto, Bruno Bauer pasó en estos años de la Derecha a la Izquierda, acentuando la oposición entre *egoísmo religioso* y *moralidad humana* y llegando a posiciones muy extremas, hasta el ateísmo explícito.

Bauer no quiere que la humanidad esté ligada "a un más allá quimérico", sino que los hombres unan sus esfuerzos con miras a un continuo progreso del arte, la ciencia y las instituciones. Para Bauer, "el hombre religioso (es aquel que) *no encuentra nada bueno en este mundo*", y es un egoísta, porque se aísla y se ocupa sólo de su alma y no se mete en "el frente de combate de la humanidad".

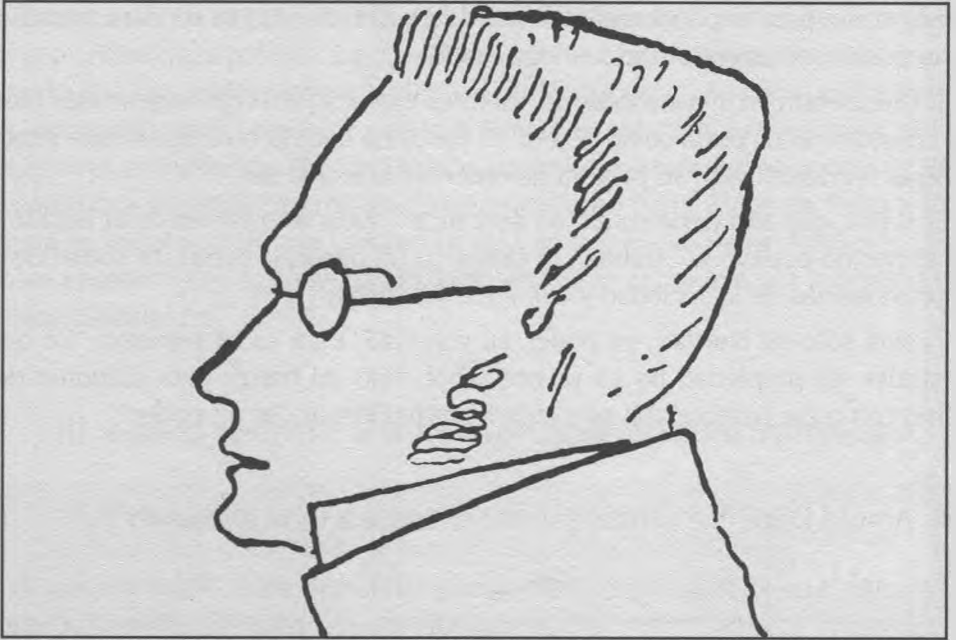
En 1841, Bauer publicó *La trompeta del juicio final contra Hegel ateo y anticristo*, en donde intenta demostrar que, precisamente a partir de la perspectiva hegeliana, la religión debe ser negada y que el ateísmo es verdadero. De 1841 también es la obra de Feuerbach *La esencia del cristianismo*, en la que el ateísmo es propuesto como una forma nueva de humanismo.

De ahí en adelante, Feuerbach sustituirá a Strauss en el liderazgo de la Izquierda, que con Feuerbach y Marx pasará a una crítica del sistema hegeliano y luego, en especial, con Marx, se desplazará de la crítica del cielo (es decir de la religión) a la crítica de la tierra (es decir, de la economía y de la política). Pero, antes de tratar a Feuerbach y a Marx, debemos recordar otras dos figuras de la izquierda hegeliana: Stirner y Ruge.

3. Max Stirner: "He puesto mi causa en la nada"

Max Stirner (seudónimo de Johann Kaspar Schmidt, 1806-1856), alumno de Hegel en Berlín, se rebeló contra él en nombre del individualismo anárquico y reprochó a Feuerbach haber sustituido al Dios de la religión por otro dios igualmente peligroso: la humanidad.

La obra fundamental de Stirner es *El Único y su propiedad* (1845): en ella, defiende la tesis de que, para ser profundamente ateo, es necesario justamente *negar*



Esbozo del perfil de Max Stirner realizado por Friedrich Engels. Moscú, Biblioteca del Instituto Marxista-Leninista.

tanto a Dios *como a la humanidad*, y esto en nombre de la única realidad y del único valor, que es el individuo. El individuo, el Yo o el Único, es irrepetible, es medida de todas las cosas, no puede ser esclavo ni de Dios ni de la humanidad, ni de los ideales. Todo está subordinado al Único. El Único es libertad de todos y nada hay superior al hombre. Y el hombre no es una idea, una esencia o la especie. E*l hombre vale en su singularidad* y no depende de nadie: "Yo –dice Stirner– *he puesto mi causa en la nada*".

La consecuencia de estas ideas es el *egoísmo absoluto*. Sólo cuenta el Único y no Dios, la sociedad o los ideales. Más aún, para Stirner, los ideales religiosos, morales o políticos no difieren en nada de las fijaciones de la locura. El hombre no puede ser sofocado y oprimido por la Iglesia, el Estado, la sociedad ni los partidos. Menos aún por el socialismo que lo libera, pero lo hace esclavo de la sociedad. El centro y el fin de la auténtica libertad es el yo individual, el Único: "¿Yo no valgo más que la libertad? ¿No soy yo acaso, el que me hago libre a mí mismo, acaso no soy el primero?".

El Único es la sola fuente del derecho: ni Dios, ni la sociedad, ni la revolución (que genera siempre otras jerarquías y otras esclavitudes) son legítimos, según

Stirner, como para imponer reglas al individuo. El individuo es un dato inmediato, no puede ser universalizado en una teoría.

El Único entra en una *asociación* de hombres con el sólo fin de hacerse más fuerte y considera a los otros como objeto. El Único no hace la revolución (que impone otras servidumbres); su palabra de orden es la *insurrección*.

El Único, que aún debe surgir, no será ni un ciudadano sometido al Estado y por lo mismo esclavo del trabajo, ni tampoco un desecho socialista sometido a las providencias de la sociedad y a la ética del "deber".

Él será sólo su libertad, su poder, su voluntad. Ésta es su *propiedad*: "Lo que constituye mi propiedad no es ya ese árbol, sino mi fuerza para disponer del mismo como me parezca". Mi propiedad, afirma Stirner, "es mi poder".

4 Arnold Ruge: "La verdad somete en masa a todo el mundo"

También Arnold Ruge (1802-1880) –cuya influencia sobre Marx fue notable, aunque rompieron en el 1844– fue crítico en relación con Hegel. Ruge combatió el pensamiento de Hegel precisamente en nombre de la historia concreta y de la política.


Der Einzige

und

sein Eigenthum.

Von

Max Stirner.

Leipzig.
Verlag von Otto Wigand
1845

Frontispicio de la primera edición de la obra *Der Einzige* (El único) de Max Stirner publicada en Lipsia en 1845

La filosofía no puede, como pretende Hegel, "elevar la existencia o las determinaciones históricas a determinaciones lógicas". En la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Ruge escribe: "La razón, que quiere liquidar las fluidas existencias de la historia por determinaciones eternas, cae en un ridículo juego engañoso".

La filosofía, o, mejor, los filosofos, deben determinar el movimiento de la historia.

En efecto, para Ruge el filósofo que sabe comprender que la crítica filosófica determina el movimiento de la historia, "se sienta al telar de su tiempo", porque "la verdad somete en masa a todo el mundo".

Como se ve, la crítica a la religión desemboca en los jóvenes de la izquierda en una crítica de la política. La cuestión se acentuará con Marx. Por esto se comprende que estos filósofos no tuvieran vida fácil. Dentro de poco, se hablará de las vicisitudes de Feuerbach y de Marx. Ruge fue obligado a renunciar a su libre enseñanza en Halle; sus "Anales" fueron suprimidos y terminó encarcelado. Evitó la cárcel por segunda vez, refugiándose primero en París, luego en Suiza y finalmente en Inglaterra. Stirner terminó su vida en la miseria. Bauer, habiendo perdido su enseñanza en la Universidad, vivió en Berlín como escritor independiente y pasó dificultades.

III. *Ludwig Feuerbach y la reducción de la teología a antropología*

Vida y obra → § 1

√ Ludwig Feuerbach (1804-1872) es, después de Marx, el representante de mayor relieve de la Izquierda hegeliana. Sus *Lecciones sobre la esencia de la religión* –realizadas en Heidelberg en 1848– fueron publicadas en 1851. En 1841, Feuerbach había publicado su obra más importante: *La esencia del cristianismo*. En ella propone la que él mismo define como la *reducción de la teología a antropología*.

Dios "espejo del hombre" → § 2-3

√ La filosofía no tiene como finalidad negar o ridiculizar el gran acontecimiento humano que es la religión. Debe entenderlo. Y se lo entiende, afirma Feuerbach, cuando se da cuenta de que "la conciencia que el hombre tiene de Dios es aquella que el hombre tiene de sí mismo". Sintéticamente: *la teología es antropología*; el discurso sobre Dios es en realidad un discurso sobre el hombre, ya que el hombre –que encuentra una naturaleza insensible a los sufrimientos– pone sus cualidades, sus aspiraciones, sus ideales fuera de sí, se aliena, y construye su Divinidad. La religión es la proyección de la esencia del hombre: "Dios es el espejo del hombre".

El "humanismo" de Feuerbach → § 4

√ La religión, para Feuerbach, es un hecho totalmente humano. Y una vez desvelado el misterio de la religión, reemplaza al Dios del cielo por otra divinidad, el hombre "de carne y hueso". E intenta sustituir la moral que predica el amor a Dios por la moral que recomienda el amor al hombre en nombre del hombre. El intento de *humanismo* de Feuerbach es el de transformar a los hombres de amigos de Dios en amigos de los hombres: "De hombres que creen en hombres que piensan, de hombres que ruegan en hombres que trabajan, de candidatos al más allá en estudiosos del más acá".

1. Vida y obra

Ludwig Feuerbach (1804-1872), estudió primero teología en Heidelberg y luego en Berlín, en donde escuchó a Hegel. Desde allí escribió a su papá: "He aprendido de Hegel en cuatro semanas todo lo que no había aprendido antes en dos años".

Pero no tardaron en aparecer las dudas. En 1830, tomó posición contra la Derecha hegeliana con el ensayo *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, en donde la inmortalidad se niega al individuo y se admite sólo para la humanidad. Este escrito bloqueó la carrera académica de Feuerbach.

Sin embargo, durante 1848 los estudiantes progresistas de Heidelberg lo invitaron a que diera un curso y él desarrolló las *Lecciones sobre la esencia de la religión*, publicadas en 1851. Fuera de este paréntesis público, Feuerbach vivió apartado, en total miseria y murió olvidado de todos en Rechenberg, en 1872.

2. No es Dios quien crea al hombre, sino el hombre quien crea a Dios

En 1837, Feuerbach era todavía un ferviente hegeliano. Pero en 1839 las cosas habían cambiado, porque en el escrito *Para la crítica de la filosofía hegeliana* ciertamente hay elogios para Hegel pero también críticas: "Hegel comienza con el ser, es decir, con el concepto de ser o con el ser abstracto; ¿por qué no puedo yo comenzar con el ser mismo, es decir, con el ser real?" Para Feuerbach: "Hegel arrinconó los fundamentos y las causas naturales, las bases de la filosofía genético crítica". Y una filosofía que arrincona la naturaleza es vana especulación.

En 1841 salió la obra más importante de Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, en la que el autor hace lo que el mismo define como la *reducción de la teología y de la religión a antropología*. El interés por la religión fue claro para Feuerbach desde los comienzos y permaneció constante en todas las fases de su pensamiento, que él esquematiza así: "Mi primer pensamiento fue Dios, el segundo, la razón y el tercero y último, el hombre".

Hegel había descartado al Dios trascendente de la tradición y lo había sustituido por el Espíritu, es decir, por la realidad humana abstracta. Pero lo que interesa a Feuerbach no es una Idea de la humanidad, sino el hombre real, que es ante todo naturaleza, corporeidad, sensibilidad, necesidad. Por lo tanto, es necesario negar el idealismo que es la pérdida del hombre concreto. Y con mayor razón, es necesario negar el teísmo, puesto que no es Dios quien crea al hombre, sino el hombre quien crea a Dios.

3. La teología es antropología

Al igual que Hegel, Feuerbach admite la unidad de finito e infinito. Pero esta unidad, en su opinión, no se realiza en Dios o en la Idea absoluta sino en el hombre, en aquel que la filosofía no puede reducir a pensamiento puro, sino que debe considerar en su integralidad "de la cabeza a los pies", en su naturalidad y en su sociabilidad. Y en la historia del hombre concreto, la religión ha jugado siempre un papel fundamental.

La filosofía no tiene como finalidad negar o ridiculizar el gran acontecimiento humano que es la religión. Debe entenderlo. Y se lo entiende, afirma Feuerbach, cuando se da cuenta de que "la conciencia que el hombre tiene de Dios es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo". En otras palabras, pone sus cualidades, sus aspiraciones, sus ideales fuera de sí, se aliena y construye su Divinidad.

La religión, por tanto, está en "el relacionarse del hombre con su misma esencia (en esto consiste su verdad), pero en su esencia no como suya, sino como otra esencia, dividida, separada de él, más aún, opuesta (en esto consiste su falsedad)". Por tanto, la religión es la proyección de la esencia del hombre: "Dios es el espejo del hombre", afirma Feuerbach. El hombre, en la oración, adora a su mismo corazón, el milagro es "un deseo sobrenatural realizado"; y "los dogmas fundamentales del cristianismo son deseos del corazón realizados".



Ludwig Feuerbach (1804-1872) fue el teórico de la concepción según la cual la teología *es* antropología

La religión, para Feuerbach, es un acontecimiento humano, *totalmente humano*. Y esto, "aun cuando el hombre religioso no tenga la conciencia del carácter humano de su contenido, no admite que su contenido sea humano" Pero, comenta

Feuerbach, "como el hombre piensa, así es su dios: cuanto vale el hombre, eso y no más vale su Dios [...]. Tú conoces al hombre por su Dios y, recíprocamente, conoces a Dios por el hombre; el uno y el otro se identifican [...]. Dios es lo íntimo revelado, la esencia del hombre expresada; la religión es la solemne revelación de los tesoros ocultos del hombre, la profesión pública de sus secretos de amor".

Es éste el sentido de la tesis de Feuerbach, según la cual "el núcleo secreto de la teología es la antropología". El hombre, escribe Feuerbach, desplaza su ser fuera de sí antes de volverlo a encontrar en sí. Y este reencuentro, "esta confesión abierta o admisión de que la conciencia de Dios no es otra cosa que la conciencia de la especie", Feuerbach la ve como "un giro de la historia". Finalmente, en la historia, *homo homini deus est*.

Luego "todas la cualificaciones divinas son [...] cualificaciones del ser humano"; el ser divino es sólo "*el ser del hombre liberado de los límites* del individuo, es decir, de los límites de la corporeidad y de la realidad y objetivado, o sea, contemplado y adorado como otro ser distinto de sí mismo". [Textos 1]

4. El "humanismo" de Feuerbach

Pero –y la pregunta no puede ser evadida– ¿por qué se aliena el hombre, por qué construye la divinidad sin reconocerse en ella? Feuerbach responde que el hombre encuentra una naturaleza insensible a sus sufrimientos y tiene secretos que lo ahogan y en la religión logra aliviar el corazón oprimido. "Dios es una lágrima de amor derramada, en lo más secreto, *sobre la miseria humana*".

Así se revela el misterio de la religión: Feuerbach sustituye el Dios del cielo por una divinidad diferente, el hombre "de carne y hueso". E intenta reemplazar la moral que exige el amor a Dios por una moral que recomienda el amor al hombre en nombre del hombre. Éste es el intento de "humanismo" de Feuerbach: transformar a los hombres amigos de Dios en amigos de los hombres, "de hombres que creen en hombres que piensan, de hombres que oran en hombres que trabajan, de candidatos al más allá en estudiosos del más acá, de cristianos, que a causa de su propia perdición son mitad animales y mitad ángeles, en hombres en su integralidad".

La Izquierda hegeliana utilizó a Hegel contra la teología y la filosofía tradicional y posteriormente dirigió sus críticas a las "abstracciones" hegelianas en nombre del

hombre concreto, del individuo singular, o de la política revolucionaria. En síntesis, la Izquierda hegeliana combatió la fe cristiana en nombre de una metafísica inmanentista y las abstracciones de la filosofía hegeliana en nombre de lo "concreto".

IV. El Socialismo utópico: Claude-Henri de Saint- Simon, Charles Fourier y Pierre-Joseph Proudhon

Lenin dijo que el marxismo era heredero también del socialismo francés, del mismo que fue llamado luego *socialismo utópico* y que cuenta entre sus pensadores más representativos a Saint-Simon, Fourier y a Proudhon.

√ Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825) publicó en 1817 su obra más importante: *La industria*. *El nuevo cristianismo* es de 1825.

La idea fundamental de Saint-Simon es que la historia es dirigida por una *ley del progreso*, sin embargo, progreso no claro en cuanto la historia humana es una alternancia de *períodos orgánicos* y *períodos críticos*. Las épocas orgánicas son las que se fundan en principios bien sólidos; pero que en un cierto momento, entran en crisis a causa de desarrollos (ideas, valores, técnicas, etc.) que les quitan su valor y así aparecen las *épocas críticas*. El desarrollo de la ciencia puso en crisis a la época orgánica del Medioevo. Esta crisis es irreversible: si Francia perdiera las tres mil personas que ocupan los cargos públicos más importantes, políticos y religiosos, el país no se resentiría; pero si perdiera sus tres mil artesanos más capacitados, científicos y artistas, "ésta caería rápidamente en un estado de inferioridad frente a las naciones con las que ahora rivaliza". El progreso hacia la nueva sociedad, dominada e iluminada por la filosofía positiva, es ineludible. La sociedad futura será un retorno al cristianismo primitivo, en la cual la ciencia será el medio más eficaz para alcanzar la fraternidad universal. Esto lo afirma Saint-Simon en *El nuevo cristianismo* (1825). Se debe recordar que Augusto Comte fue secretario y colaborador de Saint-Simon de 1818 a 1824, año de la ruptura entre los dos.

Saint-Simon: la ley de la sociedad es una "ley del progreso" → § 1

√ Discípulo de Saint-Simon fue Charles Fourier (1772-1837) –autor de *El nuevo mundo industrial y societario* (1829)– cuya idea central es que la Providencia puso en toda la humanidad una "atracción pasional" que no puede quedar frustrada ni reprimida. La ley de la atracción, que Newton descubrió para el universo físico, vale también para el mundo de los hombres. Las pasiones humanas son "sistemas de atrac-

Fourier: el experimento del "falansterio" → § 2

ción" y deben, pues, ser satisfechas. Por consiguiente, la organización social, si no quiere oponerse al plan armónico de Dios, debe convertir el trabajo en algo *atrayente* hacia lo cual el hombre se sienta llamado. Así, pues, en el "falansterio" de Fourier –en donde vive la unidad agrícola-industrial, compuesta por 1.600 personas, que es la "falange"– las habitaciones son albergues, las mujeres son iguales a los hombres, se permite la libertad sexual, cada cual produce lo que desea producir, ninguno está vinculado a un trabajo específico, etcétera. Fourier contó con discípulos que intentaron realizar estas ideas con experimentos de "falansterios", tanto en Europa como en América. Estos experimentos fracasaron, manifestando su naturaleza utópica.

√*¿Qué es la propiedad?* Es el famoso escrito que Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) publicó en 1840. Y a la pregunta sobre lo que es la propiedad, responde que "la propiedad es un robo". La propiedad privada sería un robo dado que el capitalista no da al obrero el valor *entero* de su trabajo. La propiedad podría justificarse sólo como condición de libertad; pero mientras que la propiedad se organice de modo que sólo unos pocos (los capitalistas) resultan libres y la mayoría (los obreros) resultan esclavos, ella –escribe Proudhon– es un robo. Por lo tanto, el ordenamiento burgués de la sociedad se cambia. Sin embargo, desde el principio, Proudhon descarta la solución comunista, pues el comunismo es, en su opinión, una religión intolerante, una dictadura que somete la persona a la colectividad. El comunismo nunca podrá respetar la dignidad de la persona y los valores de la familia. No elimina los males de la propiedad privada, sino que los lleva a su exasperación, pues el Estado comunista será el propietario no sólo de los bienes materiales sino de los mismos ciudadanos. La sociedad –y esa es la propuesta de Proudhon– se reorganiza más bien haciendo que los trabajadores sean los dueños de los medios de producción y que tengan, por lo tanto, la posibilidad de autogestionar el proceso productivo.

Proudhon: ningún capitalismo ningún comunismo, sino autogestión → § 3

Otras obras significativas de Proudhon, además de *¿Qué es la propiedad?*, son: *La creación del orden en la humanidad* (1843), *El sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria* (1846) y los tres volúmenes de *La justicia en la revolución y en la iglesia* (1858).

1. Saint-Simon: la ciencia y la técnica como fundamento de la nueva sociedad

1.1 La ley del progreso: los "períodos orgánicos" y los "períodos críticos"

Lenin escribió que "el marxismo es el sucesor legítimo de todo lo mejor que la humanidad ha creado durante el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía

política inglesa y el socialismo francés". Este último es el que, con razón o sin ella, ha sido llamado *Socialismo utópico* y que cuenta entre sus pensadores más significativos a Saint-Simon, Fourier y Proudhon.

Claude Henri Saint-Simon (1760-1825) es un pensador que logró atraer sobre su persona la atención de muchos estudiosos contemporáneos y también posteriores, porque se dio cuenta, antes que cualquier otro, de la transformación de la sociedad en sociedad industrial, identificando algunos de los problemas más importantes sobre los que se fundamentaron luego los positivistas, pero sobre todo Marx y sus seguidores. El primer escrito de Saint-Simon, de 1802, son las *Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos*; en 1814, en colaboración con Augustin Thierry, publicó la *Reorganización de la sociedad europea*; su obra más importante, *La Industria*, es de 1817 y *El nuevo cristianismo* es de 1825. Augusto Comte fue su secretario y colaborador de 1818 a 1824, año en el que se rompió su relación.

La idea de fondo de Saint-Simon (destinada a los más grandes y diversos desarrollos) es que la historia está regida por una ley de *progreso*. Pero este progreso no es lineal, pues la historia humana es una alternancia de *períodos orgánicos* y de *períodos críticos*. Las épocas orgánicas se basan sobre un conjunto de principios sólidos y actúan al interior de ellos mismos; pero sucede que, en un cierto momento, la evolución de la sociedad (en ideas, valores, técnica, etc.) invalida tales principios sobre los que se basaba y entonces aparece lo que Saint-Simon llama las épocas críticas. Así como el monoteísmo puso en crisis la edad orgánica del politeísmo, la Reforma y luego la Revolución francesa y, en especial, el desarrollo de la ciencia, pusieron en crisis la organicidad del Medioevo.

1.2 La edad de la filosofía positiva

Ahora bien, no se trata de dar vuelta atrás. Lo que se debe hacer es avanzar hacia una nueva época orgánica, ordenada por el principio de la *ciencia positiva*. El progreso científico, según Saint-Simon, habría destruido las doctrinas teológicas y las ideas metafísicas que eran el fundamento de la época medieval; el mundo de los hombres podría organizarse y ordenarse sólo con base en la ciencia positiva. En esta nueva época orgánica, el *poder espiritual* pertenecerá a los científicos "quienes pueden predecir un gran número de cosas", mientras que el *poder temporal* estará en manos de los industriales, es decir "de los emprendedores de trabajos pacíficos que ocuparán al mayor número de individuos". Todo esto para

decir que la afirmación de la industrialización hace imposible el poder teocrático-feudal del Medioevo, en el que la jerarquía eclesiástica detentaba el poder espiritual y el poder temporal estaba en manos de los guerreros. En la nueva época, los científicos sustituyen a los eclesiásticos y los industriales a los guerreros: la ciencia y la tecnología, en efecto, pueden hoy resolver los problemas humanos y sociales.

Los hombres, escribe Saint-Simon, no pueden ser felices "sino satisfaciendo sus necesidades físicas y sus necesidades morales". Y justamente a esto es a lo que tienden "las ciencias, las bellas artes y los oficios" y fuera de esto sólo existen los "parásitos y los dominadores".

Con el fin de ilustrar la necesidad de que el poder político pase a las manos de los técnicos, científicos y productores, Saint-Simon aduce una parábola bien conocida: si Francia perdiera los tres mil individuos que ocupan los cargos públicos, religiosos y administrativos más importantes, el Estado no padecería ningún daño, pues, tales personas serían reemplazables fácilmente; pero, –Saint-Simon pone esto de presente– si Francia perdiera sus tres mil científicos más cualificados, sus artistas y artesanos, "caería rápidamente en un estado de inferioridad frente a las naciones con las que ahora rivaliza y permanecería siendo subalterna en relación con ellas hasta cuando no reparara la pérdida y pudiera alzar la cabeza". El principio ordenador, pues, de la nueva sociedad es el pensamiento positivista, que eliminará "los tres impedimentos del sistema político vigente, a saber, la arbitrariedad, la incapacidad y la intriga".

El progreso hacia la nueva sociedad, dominada por la filosofía positivista, es un progreso inevitable. En su último escrito, *El nuevo cristianismo*, Saint-Simon describe el advenimiento de la *futura sociedad* como un retorno al cristianismo primitivo, en el cual la ciencia será el medio para llegar a la fraternidad universal que "Dios ha dado a los hombres como regla de su conducta".

1.3 La difusión del pensamiento de Saint-Simon

La doctrina de Saint-Simón tuvo en Francia una notable difusión. Ella confirió dignidad filosófica al problema social; contribuyó para que la conciencia de la relevancia social de la ciencia y la técnica fuera más viva, exaltó la actividad industrial y bancaria; ideas de los saint-simonistas fueron el canal de Suez y el canal de Panamá; Saint-Simon y sus discípulos adelantaron una campaña contra el parasitismo y la injusticia; y para favorecer la justicia, insistieron en la idea de eliminar la

propiedad privada, revocar el derecho de heredad (de manera que se aboliera "el caso del nacimiento"), de planificar la economía, tanto agraria como industrial. Y para Saint-Simon el criterio que debería informar la acción del Estado sería el siguiente: cada uno dé según su capacidad; da a cada uno según sus obras. El primero, debía ser la norma de la producción, el segundo, la norma de la distribución.



Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) fue teórico y defensor de una nueva sociedad, en la cual a los "eclesiásticos" los sustituyen los "científicos" y a los "guerreros" los "industriales"

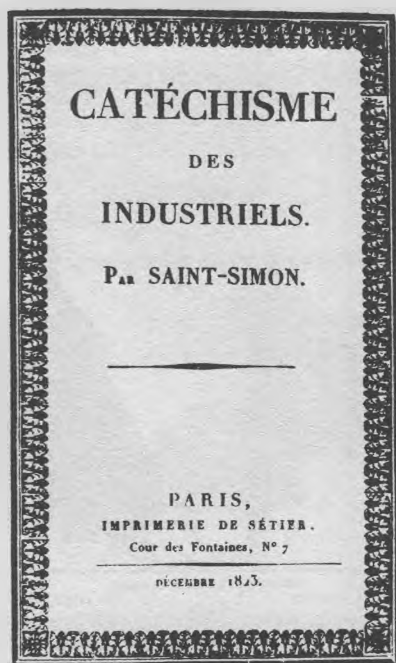
1.4 Desarrollos místico-románticos del Saintsimonismo

El movimiento de Saint-Simon produjo, en sus discípulos, una especie de iglesia (cuyo pontífice fue Barthélemy-Prosper Enfantin, llamado "padre" Enfantin), que no duró largo tiempo dada su división entre dos corrientes internas, una dirigida por Lesseps (que construirá luego el Canal de Suez) y la otra orientada por Enfantin.

En efecto, la cohesión de los elementos técnico-científicos y los místico-románticos no era nada fácil.

Sin embargo, del pensamiento de Saint-Simon se originaron varias corrientes socialistas, de las cuales la más importante fue la que proviene de Charles Fourier, sin olvidar el "voluntarismo revolucionario" de Louis Auguste Blanqui (1805-1881) y el "reformismo" de Louis Blanc (1811-1882).

El primero fue un conspirador, el segundo, un reformador. Blanqui pensaba que la voluntad revolucionaria, encarnada en la conspiración armada, era omnipotente. Blanc, en cambio, opinaba que la acción del Estado,



CATÉCHISME
DES
INDUSTRIELS.
Par SAINT-SIMON.

PARIS,
IMPRIMERIE DE SÉTIER.
Cour des Fontaines, N° 7
DÉCEMBRE 1823.

Portada de la primera edición (1823) del *Catecismos de los industriales* de Saint-Simon

mediante reformas graduales, eliminaría la desigualdad, la explotación y en particular, la desocupación. Blanqui confiaba en la lucha armada, Blanc en la acción del Estado. Y si los orígenes del primero pueden remontarse a Babeuf, los de Blanc se pueden encontrar en Saint-Simon seguramente.

2. Charles Fourier y "el mundo nuevo societario"

2.1 La racionalización de las pasiones

Charles Fourier (1772-1837) fue discípulo de Saint-Simon y autor de escritos que, en su extravagancia y genialidad, ofrecen intuiciones profundas para la meditación histórica y moral.

La idea central de Fourier es que en la historia existe un grandioso plan providencial, del que no pueden ser excluidos los hombres, su trabajo y la manera de organizarse de la sociedad. Ahora bien, la Providencia puso en la humanidad las "mismas pasiones". Y esta "atracción pasional" –"el único intérprete conocido entre Dios y el universo"– no puede quedar frustrada ni reprimida. La ley de atracción terrestre, descubierta por Newton, puede ser generalizada de modo que abarque también la vida de los hombres: las pasiones humanas son "sistemas de atracción" y deben, por lo tanto, ser satisfechas. Por eso, si la organización social desea respetar el *plan armonioso* de Dios, debe convertir el trabajo en algo atrayente, hacia lo cual el hombre se sienta llamado. De manera que, más que obstaculizar la tendencia natural al placer, es necesario utilizarla con miras al máximo rendimiento.



Charles Fourier (1772-1837) soñó una organización social que permitiera al hombre superar los problemas ocasionados por una mal entendida "civilización" que coarta las pasiones en lugar de satisfacerlas. La experiencia de los falansterios intentada por sus discípulos estaba, sin embargo, destinada al fracaso, por la naturaleza utópica de sus concepciones.

Fourier afirma: "Sucede que las tres grandes épocas históricas acaecidas hasta hoy –la de los salvajes, la de los bárbaros y la de los civilizados– obstaculizaron la armoniosa evolución de las pasiones humanas, con todo ese cúmulo de conflictos y desórdenes, a los que no es inmune nuestra sociedad 'civilizada'".

La *civilización* era una gran cosa para los ilustrados (progresivo perfeccionamiento material y espiritual de la humanidad), pero para Fourier la "civilización" significa el triunfo de la mentira, como lo demuestra el comercio, por el cual las *mercancías*, pasando de mano en mano, *aumentan de precio pero no de valor*.

Para él, la *civilización* es la que –mediante el régimen de la libre competencia, en la que cada quien persigue su propio interés sin preocuparse ni siquiera mínimamente por el de los otros y el de la comunidad– acrecienta la miseria a pesar de que los bienes disponibles son más numerosos.

Por otra parte, no sólo la economía es perversa, sino también la moral. En el *Nuevo mundo industrial y societario* (1829), Fourier escribe que en el estado actual el hombre está en guerra consigo mismo y sus pasiones chocan entre sí; y la ciencia, llamada moral, pretende reprimirlas. Pero, afirma: "Reprimir no es armonizar" y la finalidad es, en cambio, la de "llegar al mecanismo espontáneo de las pasiones, sin reprimir ninguna". La moral actual, según Fourier, bloquea las pasiones y genera así la hipocresía.

2.2 La nueva organización del trabajo y de la sociedad

Todas estas afirmaciones condujeron a Fourier a sostener que las pasiones o "atracciones" no deben coartarse sino han de ser liberadas y orientadas a su máximo rendimiento.

Fourier opinaba que la organización adecuada para tal fin era la "falange", grupo compuesto por unas 1.600 personas que viven en un "falansterio". Los falansterios son unidades agrícola-industriales, en donde las habitaciones son albergues y no cuarteles, en donde


THÉORIE

DES QUATRE MOUVEMENS

ET

DES DESTINÉES GÉNÉRALES.

PROSPECTUS

ET ANNONCE DE LA DÉCOUVERTE.

A LEIPZIG.

1808.

Frontispicio de la obra de Fourier *La teoría de los cuatro movimientos*, publicada en Lipsa en 1808.

cada uno encuentra ocasiones diversas para satisfacer sus inclinaciones. Las mujeres son igualadas a los hombres; la vida familiar queda abolida, pues, los niños son educados por la comunidad; desaparece la fatiga del trabajo doméstico. En el falansterio se da la libertad sexual. Nadie está vinculado a un trabajo específico. Cada uno producirá lo que desea producir. Sin embargo, para evitar la monotonía de la repetición, cada individuo aprenderá al menos cuarenta actividades profesionales y cambiará de trabajo varias veces al día. Los trabajos desagradables y sucios (como limpiar las cloacas y cosas por el estilo) se confiarán a los niños, quienes gozan grandemente chapoteando en la suciedad.

No se debe olvidar que algunos discípulos de Fourier intentaron realizar su programa. En Europa se constituyeron falanges, como también en América del norte. Los ensayos fracasaron y mostraron así el carácter utópico de las ideas de Fourier. Y, sin embargo, en los años más recientes, Fourier ha sido tomado de nuevo en consideración en el sentido que sería el precursor de concepciones no muy lejanas, por ciertos aspectos, de las de Herbert Marcuse en *Eros y civilización*.

3. Pierre-Joseph Proudhon: la autogestión obrera de la producción

3.1 La propiedad es un "robo"

Proudhon (1809-1865) publicó en 1840 el famoso escrito *¿Qué es la propiedad?* En 1843, apareció *La creación del orden en la humanidad*, en 1846 *El sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*; los tres volúmenes de *La justicia en la revolución y en la Iglesia* son de 1958. Además de ser promotor de los movimientos sindicalistas y pacifistas, es simultáneamente *oponente tanto de la propiedad privada como del comunismo*.

Proudhon ve que la economía burguesa tiene como fundamento la propiedad privada. Pero ¿qué es la propiedad? "La propiedad –responde Proudhon– es un robo". Tal respuesta fue, como se dijo, un verdadero disparo imprevisto que atrajo la atención, aun del tranquilo burgués, sobre la cuestión social.

La propiedad es un robo, según Proudhon, porque el capitalista no da al obrero el valor *íntegro* de su trabajo. La "fuerza colectiva" que resulta de la fuerza de muchos obreros organizados, ofrece una productividad mucho más alta que la que se obtendría de la suma de los obreros individuales. Éste es el sentido de la frase: "La propiedad es un robo"; el capitalista se apropia del valor del traba-

jo colectivo. De ahí surge la contradicción fundamental entre capital y trabajo, contradicción que lleva al capitalista no sólo a apropiarse del trabajo del obrero, sino de su existencia misma. En verdad, Proudhon no es contrario a la propiedad como tal, sino a la propiedad que asegura "una renta sin trabajar". La propiedad sólo puede justificarse como condición de libertad; pero cuando ésta se organiza para que únicamente unos pocos sean libres (los capitalistas) a costa de la esclavitud de muchos (los trabajadores), entonces ella es un robo. Sólo el trabajo es productivo, y el obrero puede ciertamente apropiarse del fruto de su trabajo. Pero esto es la *posesión* y no la propiedad privada capitalista la que produce justamente renta sin trabajar y esclaviza a muchos a favor de unos pocos.

3.2 La justicia como ley del progreso social

El ordenamiento socio-económico burgués, por lo tanto, es errado y ha de cambiarse. Pero ¿en cuál dirección? Proudhon descarta enseguida la hipótesis comunista que somete la persona a la sociedad. El comunismo, para Proudhon, es una religión intolerante, orientada a la dictadura. Y en oposición a los comunistas, prefiere "hacer que la propiedad se queme a fuego lento a darle nueva fuerza produciendo una noche de san Bartolomé de los propietarios".

Pero si la hipótesis comunista no funciona, menos aún la individualista, que es más inapropiada, porque el desarrollo *sin límites* de la libertad individual es ilusorio.

Siendo esto así, Proudhon propone un *nuevo ordenamiento social fundado sobre la justicia*. Y en *La justicia en la revolución y en la Iglesia*, define la justicia como "el respeto, probado espontáneamente y garantizado recíprocamente, de la dignidad humana, de cualquier persona y en cualquier circunstancia en la que se halle comprometida, y con cualquier riesgo al que exponga su defensa".

Según Proudhon, la justicia es la ley del progreso. Ella no puede ser simplemente una idea, sino que ha de ser una fuerza del individuo y de la vida asociada. Debe valer "como la primera y última palabra del destino humano y colectivo, la sanción inicial y final de nuestra bienaventuranza".

Y Proudhon refuta la concepción de la justicia impuesta desde afuera, por un Dios. Ésta es la justicia de la *revelación*, a la que él contrapone la justicia de la *revolución*, justicia que es *inmanente* en la conciencia y en la historia humana. Para Proudhon, la justicia es inmanente y progresiva.

3.3 Crítica al colectivismo y al comunismo

Precisamente mediante la idea de justicia, Proudhon lanza una crítica decidida contra cualquier solución colectivista del problema económico. Si todos los medios de producción se ponen en manos del Estado, entonces la libertad de los individuos queda limitada hasta la opresión y aumenta la desigualdad social antes que hacerla desaparecer.

La idea de Proudhon es que el comunismo no podrá jamás respetar la dignidad de la persona y los valores de la familia. El comunismo no elimina los males de la propiedad privada sino que los lleva hasta la exasperación: el Estado, en el comunismo, llega a ser propietario no sólo de los bienes materiales sino también de los ciudadanos. El comunismo pretende nacionalizar no sólo las industrias sino también la vida de los hombres: es el anuncio de un Estado de cuartel y de despotismo policíaco.

En cambio, para Proudhon, se trata de reorganizar la economía, pero haciendo que *los trabajadores sean propietarios de los medios de producción y que, por lo tanto, puedan autogestionar el proceso productivo.* De tal modo, el tejido económico de la sociedad se constituye como una pluralidad de centros productores que se equilibran recíprocamente.

FEUERBACH

1. LA TEOLOGÍA ES ANTROPOLOGÍA

"La conciencia que el hombre tiene de Dios es la conciencia que tiene de sí mismo. Conoces al hombre por su Dios y recíprocamente, a Dios por el hombre, uno y otro son idénticos".

Lo que hemos afirmado en general de la relación del hombre con los objetos, incluso con los objetos sensibles, es válido particularmente de su relación con el objeto religioso. Con relación a los objetos sensibles la conciencia del objeto es separable de la conciencia de sí; pero en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la conciencia con la autoconciencia. El objeto sensible es exterior al hombre, el objeto religioso está en él, le es interior; por eso es un objeto que no lo puede abandonar, como tampoco lo abandona su autoconciencia o su conciencia moral. Es un objeto íntimo, el más íntimo y próximo de todos los objetos. "Dios –dice por ejemplo, Agustín– nos es más próximo y más familiar que las cosas corpóreas, sensibles y, por consiguiente, nos es también más fácilmente cognoscible". El objeto sensible es en sí mismo indiferente, independiente de la convicción, de la facultad del juicio; el objeto de la religión es un objeto sublime, el ser absoluto, supremo y primero; supone esencialmente un juicio crítico, la diferencia entre lo divino y lo no-divino, lo digno e indigno de adoración. Vale aquí la proposición, sin restricción alguna, el objeto del hombre es su esencia misma objetivada. Tal como el hombre piensa y siente, así es su Dios; lo que vale el hombre, lo vale su Dios y no más. La conciencia de Dios: es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa. Lo que para el hombre es Dios, es su espíritu, su alma, y lo que es el espíritu del hombre, su alma, su corazón, es su Dios. Dios es el interior revelado del hombre, el hombre en cuanto expresado; la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, la declaración pública de sus secretos de amor.

Pero si la religión, la conciencia de Dios, es definida como la autoconciencia del hombre, esto no lo debemos entender como si el hombre religioso fuera directamente consciente de que su conciencia de Dios es la autoconciencia de su esencia, pues la carencia de esta conciencia constituye justamente la esencia de la religión Para eliminar este malentendido sería mejor decir: la religión es la autoconciencia primaria e indirecta del hombre. La religión precede siem-

pre a la filosofía tanto en la historia de la humanidad como en la historia de los individuos. El hombre busca su esencia fuera de sí, antes de encontrarla en sí mismo. La propia esencia es para él, en primer lugar, como un objeto de otro ser. La religión es la esencia infantil de la humanidad; pero el niño ve su esencia, el ser hombre, fuera de sí mismo; como niño, el hombre es objeto para sí mismo como otro ser. El proceso histórico de las religiones consiste en que lo que para las religiones anteriores valía como algo objetivo, ahora es considerado subjetivo, es decir, lo que fue contemplado y adorado como Dios, ahora es reconocido como algo humano. La religión anterior es idolatría para la posteridad: el hombre adoró su propia esencia. El hombre se ha objetivado, pero no reconoció el objeto como su propia esencia. La religión posterior da este paso; cada progreso de la religión representa, por lo tanto, un conocimiento de sí mismo más profundo, pero toda religión determinada que define a sus hermanos mayores como idólatras se exceptuaría a sí misma –y esto necesariamente, de lo contrario ya no sería religión– del destino, de la esencia general de la religión; atribuye a las otras religiones lo que es culpa de la religión en cuanto tal, si es que se puede hablar de culpa. Porque tiene otro objeto, otro contenido, porque ha superado el contenido de las religiones anteriores, cree haberse elevado sobre las leyes eternas y necesarias que fundan la esencia de la religión, cree que su objeto, su contenido, es sobrehumano. Sin embargo, el pensador penetra la esencia oculta para sí misma de la religión, pues para el pensador la religión es un objeto como no puede serlo para la misma religión. Nuestra tarea es precisamente demostrar que la contradicción entre lo divino y lo humano es ilusoria, es decir, que no hay más contradicción que la que existe entre la esencia y el individuo humano, y que, por consiguiente, el objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos.

La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana [...].

Crees que el amor es una propiedad divina porque amas, crees que Dios es un ser sabio y bondadoso porque no conoces en ti mismo nada mejor que la bondad y el entendimiento, y crees, en fin, que Dios existe, que es sujeto o ser; lo que existe es ser, ya se lo defina y determine como sustancia, persona o de cualquier otra manera; porque tú mismo existes, eres un ser. No conoces mayor bien humano que amar, ser bueno y sabio, y no conoces tampoco

mayor felicidad que existir, ser un existente, pues la conciencia de todo bien, de toda felicidad, está unida a la conciencia del ser de la existencia. Dios es para ti un existente, un ser, por la misma razón de que es para ti un ser sabio, feliz y bueno [...].

La identidad de sujeto y predicado se ilumina nítidamente a partir del proceso evolutivo de la religión que es idéntico con el proceso evolutivo de la cultura humana. Mientras al hombre corresponda el predicado de hombre primitivo, también a su Dios corresponderá el de Dios primitivo. Allí donde el hombre se cierra en casas, encierra también a sus dioses en templos. El templo manifiesta el valor que el hombre concede a los hermosos edificios. Los templos en honor de la religión son también templos en honor del arte de la construcción. Con la elevación del hombre desde el estado de primitivismo e incultura a la cultura, con la distinción de lo que es conveniente para el hombre y no lo es, surge también, simultáneamente, la distinción entre lo que es conveniente para Dios y lo que no lo es. Dios representa el concepto de la majestad, la dignidad suprema, el sentimiento religioso y el sentimiento supremo de la decencia. Más tarde los brillantes artistas griegos incorporaron a las estatuas de los dioses los conceptos de dignidad, magnanimidad, quietud imperturbable y serenidad. Pero, ¿por qué estas propiedades representaban para ellos atributos, predicados divinos? Porque las consideraban divinidades. ¿Por qué excluían todos las pasiones bajas e indignas? Precisamente porque las consideraban como algo indecoroso, indigno, inhumano y, por consiguiente, como no divino. Los dioses homéricos comen y beben, es decir, beber y comer es un placer divino. La fortaleza corporal es una propiedad de los dioses homéricos: Zeus es el dios más fuerte. ¿Por qué? Porque la fortaleza corporal en y por sí misma aparecía como algo señorial, divino. La virtud de la guerra era para los antiguos germanos la virtud más alta. Por esta razón también era su dios supremo el dios de la guerra: Odín; la guerra, "fundamento de la ley o ley más antigua". La primera esencia verdaderamente divina es no la propiedad de la deidad, sino la divinidad o la deidad de la propiedad. Por lo tanto, lo que hasta ahora la teología y la filosofía concebían como Dios, lo absoluto, el ser esencial, no es Dios; y lo que negaban de Dios, es precisamente Dios, es decir, la propiedad, la cualidad, la determinación, la realidad en general. Un verdadero ateo, es decir, un ateo en el sentido corriente de la palabra, es sólo aquel para quien los predicados de la esencia divina, como, por ejemplo, el amor, la sabiduría, la justicia no existen, pero no aquel que niega simplemente el sujeto de esos predicados. La negación del sujeto no implica en absoluto la negación de los predicados mismos. Los predicados tienen significación propia e independiente, imponen su reconocimiento al hombre por su contenido, se muestran

inmediatamente como verdaderos por sí mismos. Bondad, justicia, sabiduría no son quimeras porque la existencia de Dios sea una quimera; ni son verdaderos porque dicha existencia sea verdad. El concepto de Dios depende del concepto de justicia, bondad y sabiduría; un Dios que no sea bueno, justo y sabio no es Dios, pero no viceversa. Una cualidad no es divina porque Dios la tenga, sino que Dios la tiene porque en y por sí misma es divina, y porque Dios sin ella sería un ser deficiente [...].

El hombre –éste es el misterio de la religión– objetiva su esencia y se convierte a su vez en objeto de este ser objetivo, transformado en un sujeto, en una persona; él se piensa como objeto, pero como objeto de un objeto, como objeto de otro ser. Lo mismo ocurre aquí. El hombre es un objeto de Dios. Que el hombre sea bueno o malo no es indiferente para Dios; él tiene un vivo e íntimo interés en que sea bueno; quiere que sea bueno para que sea feliz, pues sin bondad no existe la felicidad. La nada de la actividad humana es anulada a su vez por el hombre religioso en cuanto convierte sus opiniones y acciones en objeto de Dios y al hombre en fin de Dios, pues lo que es objeto en el espíritu es fin en la acción, haciendo de la actividad divina un medio para la salvación humana. Dios es activo para que el hombre llegue a ser bueno y feliz. De esta manera, el hombre, que parece profundamente humillado es elevado, en realidad, a lo más alto. El hombre, en y por medio de Dios, sólo tiene como objeto a sí mismo. El hombre tiene como objeto a Dios, pero Dios sólo tiene como objeto la salvación moral y eterna del hombre, es decir, el hombre sólo tiene como objeto a sí mismo. La actividad divina no difiere de la actividad humana.

Tomado de: FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*. Trotta, Madrid, 2002, pp. 64-66.70-73.

Capítulo VIII

KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS. EL MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉCTICO

1. *Karl Marx*

√ Karl Marx nació en Tréveris en 1818. Estudió primero en Bonn y luego en Berlín, en donde se doctoró en 1841 con una tesis sobre la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*. Redactor de la "Gaceta Renana", luego codirector de los "Anales franco-alemanes", en 1843 publicó en París –en donde entró en contacto con Proudhon y Blanc y en donde conoció a Engels– la *Crítica al derecho público de Hegel*. De 1844 son los *Manuscritos económico-filosóficos*. Se separa de la Izquierda hegeliana y en 1845, precisamente contra Bruno Bauer y los hegelianos de izquierda, publicó *La sagrada familia*, trabajo que realizó con Friedrich Engels. Junto con Engels, Marx escribió también *La ideología alemana*, contra la Izquierda hegeliana. *Las tesis sobre Feuerbach* son de 1845 *El manifiesto del partido comunista* es de enero de 1848. Establecido en Londres, a finales de agosto de 1849 y ayudado económicamente por su amigo Engels, Marx lleva a buen término las investigaciones que confluirán en su colosal obra: *El capital*, cuyo primer volumen apareció en 1867, mientras que los otros dos volúmenes serán publicados póstumamente, en 1885 y 1894 respectivamente. Estuvo comprometido activamente en la organización del movimiento obrero. En 1859 apareció la *Crítica de la economía política*. Marx hace explícito su desacuerdo en relación con la doctrina de Ferdinand Lassalle en la *Crítica al programa de Gotha*, de 1875 Murió el 14 de marzo de 1883 y fue sepultado en el cementerio de Highgate.

Marx en Alemania, Francia e Inglaterra → § 1

√ La gran construcción del pensamiento de Marx se realiza entre el contacto y el contraste con la filosofía de Hegel, las concepciones de la Izquierda hegeliana, las teorías de los economistas clásicos y las ideas de los socialistas utópicos. Marx es crítico:

– De **Hegel**: Marx retomará de Hegel, pero dándole un cambio, la concepción dialéctica de la historia; sin embargo, critica duramente a Hegel, porque subordina la sociedad civil al Estado y porque la descripción que hace de la esencia del Estado no es sino la justificación del Estado prusiano.

Puntos polémicos → § 2-6

– De la **Izquierda hegeliana,** porque los jóvenes hegelianos combaten contra las "frases" y no contra el mundo real, cuyo reflejo son esas frases. De hecho, como se verá dentro de poco, Marx está convencido de que "no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia".

– De los **economistas clásicos**: éstos (Smith, Ricardo, etc.), elaboraron la teoría del valor-trabajo (el valor de una mercancía equivale al trabajo socialmente necesario para producirla), sin embargo, se equivocan cuando piensan que las leyes que ellos pusieron en evidencia son eternas e inmutables por naturaleza: la propiedad privada es un *hecho* y no una *ley eterna*.

– Del **socialismo utópico**: cuyos representantes son Babeuf, Saint-Simon, Fourier y Owen. Estos tienen grandes méritos –vieron el antagonismo de las clases, hicieron a los obreros más conscientes– pero no supieron reconocer las condiciones materiales para la emancipación del proletariado: condenan y maldicen la mísera vida del proletariado, pero no encuentran una salida para tal situación. Marx y Engels contraponen a estas *socialistas utópicos* su *socialismo científico*.

– De **Proudhon,** porque éste es un "moralista" que quiere cambiar la realidad eliminando de ella los aspectos malos; el problema, sin embargo, no está en el dividir, como quería Proudhon, la propiedad entre los obreros sino en suprimirla por completo mediante la revolución victoriosa.

La alienación religiosa → § 7

Según Marx, Feuerbach tiene razón al decir que es el hombre el que crea a Dios y no viceversa. Sólo que Feuerbach se detuvo en el punto más importante: ¿por qué el hombre crea a Dios? Ésta es la respuesta de Marx: existe el mundo fantástico de los dioses porque existe el mundo irracional e injusto de los hombres.

"La miseria religiosa en un sentido es la expresión de la miseria real, y en otro, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, el espíritu de las situaciones en las que el espíritu está ausente. Ella es el opio del pueblo". Pero las ilusiones no se desvanecen si no se eliminan las situaciones reales que las crean: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo", es ésta una de las *Tesis sobre Feuerbach*.

√ Por tanto: la crítica de la religión se vuelve crítica del derecho, la crítica de la teología se hace crítica de la política. La crítica del cielo se transforma en crítica

de la tierra. Y aquí, en la tierra, Marx encuentra a un *hombre alienado*. El hombre no alienado es aquel que se realiza transformando y humanizando, de acuerdo con sus planes, junto con los otros, la naturaleza para la satisfacción de sus necesidades. Pero lo que Marx ve es a un hombre alienado, es decir desapropiado de su propio valor de hombre por la expropiación de su trabajo. El hombre no trabaja para realizar sus propios proyectos, junto con los demás, humanizando así la naturaleza. Él trabaja para sobrevivir. La propiedad privada basada en la división del trabajo, hace que el trabajo sea coercitivo. El trabajo del proletariado es un trabajo forzado. En él, el obrero aniquila su espíritu y destruye su cuerpo.

El trabajo enajena → § 8

√ ¿Cómo se llegó a tal situación? ¿Cómo se produjo la revolución industrial? ¿Y cómo es posible –si acaso lo es– salir de semejante situación? Aquí entra en juego la concepción marxista de la historia, centrada en la idea del *materialismo histórico* y del *materialismo dialéctico*.

El *materialismo histórico* es la teoría según la cual, la estructura económica de una época determina la superestructura ideológica (es el decir, el conjunto de ideas religiosas, morales, políticas, jurídicas, estéticas, etc., de dicha época). "Las representaciones y los pensamientos, el intercambio espiritual de los hombres, aparecen [...] como emanaciones de su comportamiento material".

La dialéctica como ley ineludible de la historia → § 9-11

Pero, cambian las ideas, cambian las superestructuras porque también lo hacen las estructuras económicas y éstas cambian por fuerza de una *ley dialéctica*, en el sentido de que la historia humana se desarrolla por contrastes, por contradicciones, en síntesis, por tríadas dialécticas. Así, por ejemplo, de la sociedad feudal salió la burguesía, pero ésta es la negación de la sociedad feudal; por su parte, la burguesía se desarrolla y crece alimentando en sí misma al proletariado, es decir, los hombres que empuñarán las armas contra ella, sus sepultureros.

√ El ocaso de la burguesía y la victoria del proletariado son, para Marx, *acontecimientos inevitables*. Y El *capital* es su argumentación a favor de tal carácter inevitable. La mercancía tiene un *valor de uso* y un *valor de cambio*. El valor de uso se basa sobre la cualidad poseída por la mercancía en relación con la satisfacción de alguna necesidad. El valor de cambio es dado por el tiempo de trabajo social necesario para su producción. También el trabajo, la fuerza de trabajo, es una mercancía que el capitalista adquiere en el mercado y que paga de acuerdo con el valor que tiene tal mercancía, valor que se da por la cantidad de trabajo necesario para producirla, es decir, del valor de la cosas necesarias para mantener vivo al obrero y a su familia.

El capital y el concepto de plusvalía → § 12

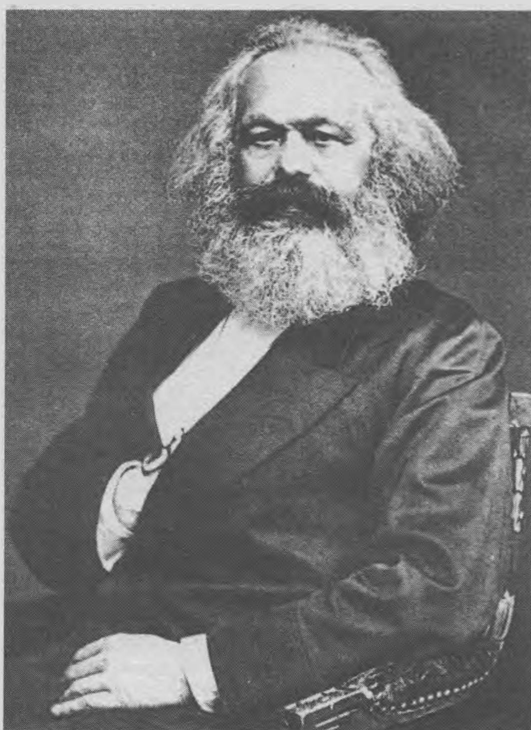
√ La fuerza de trabajo es, sin embargo, una mercancía especial ya que produce *plusvalía*. El capitalista reinvierte esta plusvalía para no sucumbir a

la competencia. Al final, el resultado será que el capital quedará siempre en pocas manos mientras que crece el ejército proletario, proletarios cada vez más conscientes de la explotación a la que están sometidos, de su propia fuerza, de la misión histórica que le corresponde al proletariado; éste empuñará las armas contra la burguesía; la revolución llevará necesariamente a una sociedad sin clases: entonces vendrá el comunismo. Y este es el final de una historia que hasta ese momento era historia de la lucha de clases.

La dictadura del proletariado → § 13

1. Vida y obra

Karl Marx nació en Tréveris el 15 de mayo de 1818; su padre, Henrich, era abogado y su madre, Henriette Pressburg, ama de casa. Éstos eran de origen hebreo. Sin embargo, en 1816-1817, a causa de las leyes antisemitas vigentes en Renania, Henrich debió elegir entre su profesión de abogado y la fe, y él prefirió su profesión.



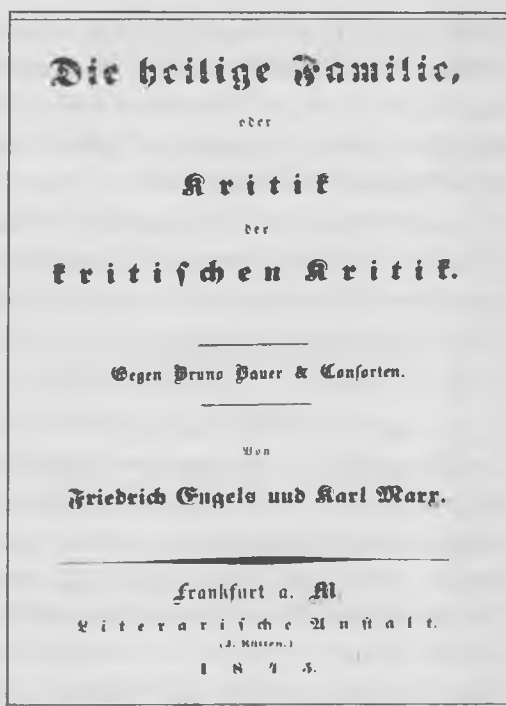
Karl Marx (1818-1883) fue el intérprete de mayor realce de la revolución industrial, el teórico del "socialismo científico" y el "profeta" de la revolución proletaria.

Karl realizó sus estudios secundarios en Tréveris y luego se trasladó a Bonn para estudiar leyes. En Bonn, Karl prefirió la vida bohemia al estudio y entonces, el padre decidió que Karl continuara sus estudios en la Universidad de Berlín, más austera. En 1836 Marx se trasladó a Berlín, en el verano de ese año se comprometió secretamente con Jenny Westphalen, "la muchacha más atractiva de Tréveris", una joven de familia aristocrática con la que se casó en 1843. En Berlín, Marx siguió los cursos de Karl von Savigny y Eduard Gans. Frecuentó asiduamente el *Doktorclub*, un círculo de jóvenes intelectuales hegelianos, enfilados en posiciones radicales. Ahí conoció, entre otros, al profesor de historia Friedrich Köppen y al teólogo Bruno Bauer. Se doctoró en filosofía el 15 de abril de 1841 con

una tesis cuyo título es: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*.

Luego del doctorado, Marx pensó obtener la libre enseñanza en Bonn, en donde enseñaba su amigo Bruno Bauer. Pero Bauer –el "Robespierre de la teología"– fue alejado rápidamente de la Universidad. Así se cerró para Marx la carrera universitaria, pues, Bauer no podía apoyarlo.

Al ver interrumpida su carrera universitaria, Marx pasó al periodismo y llegó a ser redactor de la "Gaceta Renana", órgano de los burgueses radicales de Renania, en la que escribían autores como Herwegh, Ruge, Bruno Bauer y su hermano Edgard, Moisés Hess. En poco tiempo, Marx fue jefe de redacción del periódico. Tal periódico, sin embargo, fue prohibido oficialmente el 21 de enero de 1843. En este período Marx estudió a Feuerbach y se entusiasmó con él. En el verano de 1843 escribió la *Crítica al derecho público de Hegel*, cuya introducción fue publicada en 1844 en los "Anales franco-alemanes", fundados por Ruge, que había querido a Marx como codirector.



Die heilige Familie,

oder

Kritik

der

kritischen Kritik.

Gegen Bruno Bauer & Consorten.

Von

Friedrich Engels und Karl Marx.

Frankfurt a. M.

Literarische Anstalt.

(J. Rütten.)

1845.

Frontispicio de la primera edición de la obra *La sagrada familia* (1845), escrita por Marx con la colaboración de Engels

En París, Marx entró en contacto con Proudhon y Blanc; se encontró con Heine y Bakunin y, sobre todo, conoció a Friedrich Engels, quien será su amigo y colaborador durante el resto de su vida.

Los *Manuscritos económico-filosóficos* son de 1844 (fueron publicados en 1932). Entretanto, colaboró con el "Vorwärts" (*Adelante*) periódico de los obreros comunistas, difundido en Alemania. Precisamente esta colaboración le costará la expulsión de Francia (11 de enero de 1845).

Mientras, tanto, maduraba su separación de la Izquierda hegeliana. *La sagrada familia*, trabajo en colaboración con Engels, dirigido contra Bauer y los hegelianos de izquierda, es de 1845. Contra éstos, Marx y Engels escribieron en Bruselas (en donde Marx se había refugiado luego de su expulsión de Francia) *La ideología alemana*. De 1845 son *Las tesis sobre Feuerbach* (pero Engels las publicó en 1888),

mientras que *La miseria de la filosofía, respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*, es de 1847. En este último escrito, Marx ataca al "socialismo utópico" en nombre del "socialismo científico". Marx permaneció en Bélgica hasta 1848. En enero de ese año dictó, junto con Engels, el famoso *Manifiesto del partido comunista*, por encargo de la "Liga de los comunistas".

Cuando estalló el movimiento de 1848, Marx volvió, por poco tiempo, a Colonia, en donde fundó la "Nueva Gaceta Renana" que, sin embargo, casi de inmediato debió suspender las publicaciones.

De Colonia regresó a París, pero le fue prohibida su permanencia allí y así partió para Inglaterra. Llegó a Gran Bretaña el 24 de agosto de 1849.

En Inglaterra, Marx se estableció en Londres, en donde, en medio de grandes dificultades de todo género, logró, ayudado económicamente por su amigo Engels, terminar todas las investigaciones de economía, historia, sociología y política que son la base de *El capital*, cuyo primer volumen salió en 1867, mientras que los otros dos fueron publicados póstumamente por Engels, en 1885 y 1894 respectivamente. En 1859 había aparecido la otra obra fundamental: *Crítica de la economía política*. Empeñado en la organización del movimiento obrero, logró fundar en Londres, en 1864, la "Asociación internacional de los trabajadores" (La primera internacional) que luego de varias contradicciones y vicisitudes se disolvió en 1872 (aunque su disolución oficial fue decretada en 1876). El último decenio de la vida de Marx fue de intenso trabajo. En 1875 publicó *Crítica al programa de Gotha*, contra las doctrinas de Lassalle. Pero, especialmente, se dedicó a *El capital*. El 2 de diciembre de 1881 murió Jenny, su esposa. Karl Marx murió el 14 de marzo de 1883: fue sepultado, tres días después, en el cementerio de Highgate.

2. Marx, crítico de Hegel

El pensamiento de Marx se formó mediante el acercamiento y el distanciamiento de la filosofía de Hegel, las ideas de la Izquierda hegeliana, las obras de los economistas clásicos y las de los socialistas que él mismo llamó "utópicos".

Marx pronto reconoce en Hegel una profundidad "al comenzar en todo lugar con la oposición de las determinaciones". Y sin embargo, la separación de Marx con Hegel es visible desde los primeros escritos, comenzando por la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), en la que critica la filosofía del derecho de Hegel, con base en la situación social y política de Alemania y en la convicción de que

las "instituciones jurídicas y políticas, y las diversas formas de Estado no pueden explicarse por sí mismas y en virtud de un presunto desarrollo del Espíritu humano, sino que resultan de las condiciones materiales de vida".

Sustancialmente para Marx la filosofía de Hegel interpreta el mundo de manera equivocada. Es *ideología*. Hegel razona como si las instituciones existentes, por ejemplo, el mayorazgo, derivaran de necesidades racionales únicamente y así ofrece una legitimación del orden existente.

La realidad es, según Marx, que Hegel convierte en verdades filosóficas lo que apenas es sólo hechos históricos y empíricos. Y así "Hegel cae, en toda parte, de su espiritualismo político en el más craso materialismo".

Marx entonces lanza contra Hegel dos acusaciones importantes:

a) Ante todo, que subordina la sociedad civil al Estado.

b) Que invierte sujeto y predicado: los individuos humanos, es decir, los sujetos reales, se convierten en predicados de la "mística sustancia" universal. Pero, repite Marx, "como no es la religión la que crea al hombre, sino el hombre el que crea la religión, así no es la constitución la que crea al pueblo, sino el pueblo que hace la constitución".

Por lo tanto, Hegel cree que describe la esencia del Estado cuando en realidad está describiendo y legitimando la realidad existente, que es el Estado prusiano. "No se debe reprochar a Hegel –escribe Marx– porque describa el ser del Estado moderno como es, sino porque hace pasar lo existente como la esencia del Estado". Lo malo, pues, es que Hegel, luego de haber concebido la esencia de la pera o de la manzana, las peras reales se convierten en encarnaciones del fruto absoluto, es decir, peras y manzanas aparentes.

3. Marx, crítico de la Izquierda hegeliana

La Izquierda hegeliana, es necesario admitirlo, fue, al menos hasta 1843, uno de los grupos intelectuales más vivos y combativos de Europa. No fue un grupo homogéneo. En todo caso, mientras que la Derecha hegeliana, en nombre del pensamiento de Hegel, buscó justificar el cristianismo y el Estado existente, la Izquierda, en nombre de la dialéctica hegeliana, transformó el idealismo en materialismo, hizo de la religión cristiana un hecho puramente humano y combatió la política existente por posiciones "democrático-radicales".

Pero para Marx, todo esto era insuficiente. Por eso, Marx y Engels con *La sagrada familia* atacaron sobre todo a Bruno Bauer y luego con *La ideología alemana* extendieron la polémica contra Stirner y Feuerbach.

La convicción fundamental de la Izquierda hegeliana es la de que las "verdaderas cadenas" de los hombres están en sus ideas, por lo cual los jóvenes hegelianos les piden a los hombres "como postulado moral, que sustituyan su conciencia actual por una conciencia humana, [...]. Esta petición, de modificar la conciencia, lleva a otra petición, la de interpretar diversamente lo existente, es decir, de reconocerlo mediante otra interpretación". Ahora bien, "a pesar de sus frases que, según ellos, zarandean el mundo", los jóvenes hegelianos son los mayores conservadores". Ellos combaten contra las "frases" y no contra el mundo real, cuyo reflejo son esas "frases". En efecto, "no es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia".

Por lo tanto, también los jóvenes hegelianos ven el mundo equivocadamente; el pensamiento de éstos es pues un pensamiento ideológico, como el de Hegel. "A ninguno de estos filósofos –escribe Marx– se le ocurrió buscar el nexo existente entre filosofía alemana y la realidad alemana, el nexo entre su crítica y su propio ambiente material".

Por consiguiente, los jóvenes hegelianos no fueron radicales: "Ser radical –había escrito Marx con anterioridad– quiere decir captar radicalmente las cosas. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo". Y la liberación del hombre no avanza, disolviendo "la filosofía, la teología, la sustancia y toda la inmundicia en autoconciencia" o liberándolo del dominio de estas frases.

"La liberación es un hecho histórico, no un acto ideal, y se actúa por condiciones históricas, por el estado de la industria, del comercio, de la agricultura [...]". Los jóvenes hegelianos separan la teoría de la práctica; Marx las une.

4. Marx, crítico de los economistas clásicos

La anatomía de la sociedad civil es proporcionada, en opinión de Marx, por la economía política. Y Marx hace el balance de los economistas clásicos (Smith, Ricardo, Pecqueur, Say) en *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, antes que en *El capital*.

Marx debe mucho a los trabajos de estos economistas, sobre todo, a los análisis de Ricardo. "Adam Smith y David Ricardo –escribe Lenin– [...] pusieron las bases de la *teoría según la cual el valor deriva del trabajo*. Marx continuó su obra, dio una base rigurosamente científica a esta teoría y la desarrolló de modo coheren-

te. Él demostró que el valor de cada mercancía está determinado por la cantidad de trabajo socialmente necesario, o también del tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción". Pero –prosigue Lenin– "allí en donde los economistas burgueses veían relaciones entre objetos (intercambio de una mercancía por otra), Marx descubrió *relaciones humanas*.

En otras palabras, la economía política ve en las leyes que ella saca a la luz, leyes eternas, inmutables, naturales. Y no se percata de que así absolutiza y justifica un sistema de relaciones existentes en un determinado estadio de la historia humana. Transforma un *hecho* en una *ley*, en ley eterna. Esto es ideología.

Marx deduce del estudio de los economistas clásicos que a la máxima producción de riqueza corresponde el máximo empobrecimiento del obrero. Ahora bien, la economía política nos dice que las cosas están así, pero no nos dice por qué, y por lo tanto, no se pone, ni siquiera, el problema de su transformación. "La economía política –escribe Marx– parte del hecho de la propiedad privada. No la explica. Expresa el proceso *material* de la propiedad privada, aquel que ella realiza en realidad, en fórmulas generales, abstractas, que luego hace valer como *leyes*. Ella no *comprende* estas leyes, es decir, no muestra cómo resultan de la esencia de la propiedad privada". Para la economía política "vale [...] como razón última, el interés del capitalista: es decir, supone lo que debe explicar".

Marx, en cambio, busca explicar el surgimiento de la propiedad privada, intenta hacer ver que ella es un hecho y no una ley y menos aún una ley eterna. Marx dice que la realidad es que el capital es "la propiedad privada de los productos del trabajo de otro". La propiedad privada no es un dato absoluto que se debe presuponer en cada argumentación. Ella es, más bien, "el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo *expropiado* [...]". La propiedad privada es un *hecho* que deriva de la alienación del trabajo humano. Como en la religión, afirma Marx, "entre el hombre más pone a Dios menos se conserva a sí mismo. El obrero pone en el objeto su vida y ésta no le pertenece más, sino al objeto". Y este objeto, su producto, "existe *fuera de sí*, autónomo, extraño a él, como una potencia independiente, frente a él, y la vida, que él le ha dado al objeto, lo confronta como extraña y enemiga".

5. Marx, crítico del socialismo utópico

En el *Manifiesto del partido comunista*, Marx y Engels distinguen su socialismo científico de los otros tipos de socialismo, es decir, del socialismo revolucionario, del socialismo del pequeño burgués y en particular del *socialismo y comunismo crítico-utópico*, cuyos representantes son Babeuf, Saint-Simon, Fourier y Owen.

Para Marx y Engels, éstos tienen méritos indudables: vieron el "antagonismo de las clases como también la eficacia de los elementos disolventes, en el seno de la misma sociedad dominante". Además ellos "han [...] proporcionado material muy valioso para iluminar a los obreros".

Sin embargo, y ahí reside su mayor y grave defecto, "no han visto ninguna actividad histórica autónoma por parte del proletariado" y en consecuencia no encontraron "ni siquiera las condiciones materiales para la emancipación del proletariado".

De este modo se deslizan en el utopismo: critican la sociedad capitalista, la condenan y la maldicen. Pero no encuentran un camino de salida. Y terminan identificándose de hecho con la conservación.

Marx y Engels contraponen a estos tipos de socialismos, su propio *socialismo "científico"*, que habría descubierto la ley del desarrollo del capitalismo y que, por lo tanto, podría llegar a resolver sus males. Engels escribirá a este propósito: "Debemos a Marx la concepción materialista de la historia y la revelación del misterio de la producción capitalista, por medio de la plusvalía. Ellas hicieron del socialismo una ciencia".

6. Marx, crítico de Proudhon

Proudhon figura en el *Manifiesto del partido comunista* como el ejemplo típico del socialista conservador o burgués. La *Miseria de la filosofía* es la sacástica inversión del título de la obra de Proudhon: *Sistema de las contradicciones económicas, o filosofía de la miseria*.

Sin embargo, en la "Gaceta Renana" Marx había juzgado positivamente el escrito de Proudhon *¿Qué es la propiedad?*

Entonces ¿por qué, a la vuelta de pocos años, Marx cambió de parecer? ¿Qué pasó?

Sucedió que, en este tiempo, Marx había establecido ya los rasgos fundamentales de su concepción materialista-dialéctica de la historia. Y desde esa perspectiva, debía, desde luego, considerar a Proudhon un moralista utópico, incapaz de comprender el movimiento de la historia y menos aún de incidir sobre ella.

Ante todo, en opinión de Marx, Proudhon no se da cuenta de que la competencia capitalista tiene consecuencias inevitables y que él mismo, en su intento de

eliminar sus "lados malos", sustituyó el análisis económico por una actitud moralista: pero la realidad no se cambia ni con deseos ni con lamentaciones.

La cosa es más grave aún si se tiene en cuenta que las contradicciones de las diversas épocas históricas no son simples defectos que pueden eliminarse con el buen sentido o sentido de la justicia: ellas son condiciones necesarias del desarrollo social y del paso de una forma de sociedad a otra más madura.

En conclusión, Marx hace valer contra Proudhon la idea de que el proceso histórico tiene su propia dinámica, determinada por el progreso tecnológico: "El molino de mano producirá la sociedad con el señor feudal y el molino a vapor, la sociedad capitalista industrial".

Y la dinámica del desarrollo histórico se produce por la *lucha de clases*. Por eso, el moralismo no sirve. Las contradicciones sociales no se resuelven eliminando una de las partes en conflicto sino sólo llevando el conflicto hasta el fondo.

Por lo tanto, el asunto no está –como quería Proudhon– en dividir la propiedad entre los trabajadores, sino en suprimirla por completo mediante la revolución victoriosa de la clase obrera.

7. Marx y la crítica a la religión

Feuerbach había sostenido que la teología es antropología. En este punto del *humanismo materialista*, Marx está de acuerdo con él.

Sin embargo, Feuerbach, en opinión de Marx, se detuvo ante el problema principal que quedó sin resolver. Tal problema era el por qué el hombre crea la religión.

La respuesta a este problema, según Marx, es la siguiente: los hombres enajenan su ser proyectándolo en un Dios imaginario, sólo cuando la existencia real de la sociedad clasista impide el desarrollo y la realización de su humanidad. Se deduce de ahí que para superar la alienación religiosa no es suficiente denunciarla, sino que es necesario cambiar las condiciones de vida que le permiten a la "quimera celeste" su aparición y su fortalecimiento. Feuerbach, por lo tanto, no vio que "también el 'sentimiento religioso' es un producto social y que el individuo abstracto, que él analiza, pertenece a una determinada forma social".

El hombre crea la religión. Pero, "el hombre –escribe Marx– es *el mundo del hombre*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, que es una *conciencia cambiada del mundo*, porque ellos son un mundo cambiado. La religión

es la teoría invertida de ese mundo [...]". Así se hace patente que "la lucha contra la religión es [...] la lucha contra ese otro mundo, cuyo aroma espiritual es la religión". El mundo fantástico de los dioses existe porque hay un mundo irracional e injusto de los hombres. "La miseria religiosa es, en cierto sentido, la expresión de la miseria real y en otro sentido, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, el espíritu de situaciones de las que está ausente el espíritu. Ella es el opio del pueblo".

Marx no ridiculiza el fenómeno religioso; para él, la religión no es la invención de sacerdotes engañadores, sino la obra de una humanidad sufriente y oprimida, forzada a buscar consuelo en el universo imaginario de la fe. Pero las ilusiones no se desvanecen si no se eliminan las situaciones que las crean. "Los filósofos –escribe Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*– se han limitado a interpretar el mundo de diversos modos; ahora se trata de transformarlo".

En síntesis, la primera tarea de una filosofía al servicio de la historia es, según Marx, la de desenmascarar la autoalienación religiosa "mostrando sus formas nada sagradas". Ésta es la razón por la cual *"la crítica del cielo se transforma [...] en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política"*. [Textos 1]

8. La alienación del trabajo

Mediante Feuerbach, Marx pasa de la crítica del cielo a la crítica de la tierra. Pero aquí, "en la tierra firme y redonda" él no encuentra un hombre que *se haga* o *se realice* transformando o humanizando, junto con los otros hombres, la naturaleza en el sentido de las necesidades, de los concepto o de los proyectos o planes del hombre mismo. Lo que encuentra son hombres alienados, o más bien, expropiados de su valor de hombres por la expropiación o alienación de su trabajo.

En realidad, "la araña realiza operaciones similares a las del tejedor, la abeja hace que muchos arquitectos se sientan avergonzados ante la construcción de sus alvéolos de cera. Pero lo que desde el principio hasta el fin, diferencia al peor arquitecto de la mejor abeja –escribe Marx en *El capital*– es el hecho de que él ha construido la *celdita en su cabeza* antes de construirla con cera. Al final del proceso de trabajo surge un resultado que ya estaba presente en el comienzo, en la idea del trabajador, que por lo tanto, estaba presente idealmente. Pero no es que él efectúe sólo un cambio de forma del elemento natural" sino que ahí él realiza "el propio fin, que conoce, que determina como ley su modo de obrar".

Todo esto quiere decir, para Marx, que el hombre puede vivir humanamente, es decir, hacerse hombre, humanizando precisamente la naturaleza de acuerdo con sus necesidades y sus ideas, junto con los otros individuos. El trabajo social es antropógeno. Y diferencia al hombre de los otros animales; en efecto, el hombre, puede transformar la naturaleza, objetivarse en ella, humanizarla; puede hacer de ella su cuerpo inorgánico.

Pero si se mira la historia y la sociedad nos damos cuenta de que el trabajo no se hace por la necesidad de apropiarse, junto con los otros hombres, de la naturaleza externa, vemos que no se realiza por la necesidad de objetivar la propia humanidad, las propias ideas y proyectos, en la materia prima. Vemos que el hombre trabaja por la pura subsistencia. La propiedad privada, basada en la división del trabajo, hace al trabajo *constrictivo*. La materia prima queda alienada del trabajador; son alienados los medios de producción, se le quita el producto del trabajo; el obrero, con la división del trabajo, es mutilado en su creatividad y humanidad. El obrero es una mercancía en manos del capital. Ésta es la *alienación del trabajo*, de la que, en opinión de Marx, derivan todas las otras formas de alienación, como la política (en la que el Estado se yergue por encima y contra los hombres concretos) y la religiosa. La superación de esta situación, en la que el hombre es convertido en un bruto, acaecerá, según Marx, por la lucha de clases, que eliminará la propiedad privada y el trabajo alienado.

Pero ¿en qué consiste más exactamente la alienación del trabajo? Ella "consiste ante todo, en el hecho de que *el trabajo es externo al trabajador*, es decir, no hace parte de su ser, y por lo mismo no se afirma en su trabajo sino que se niega, no se siente satisfecho sino infeliz, no desarrolla una energía física y espiritual libres, sino que debilita su cuerpo y destruye su espíritu. Por eso el trabajador, se siente junto a sí solo fuera

Alienación del trabajo. El hombre no está alienado, vive humanamente, cuando puede humanizar la naturaleza, junto con los otros según su propia idea.

Lo que distingue al peor arquitecto de la mejor abeja –así se lee en *El capital*– es el hecho de que el arquitecto "ha construido *la celdita en su cabeza* antes de construirla con cera".

El capitalismo, basado en la propiedad privada, convierte al obrero en una mercancía en manos del propietario. La alienación del trabajo "consiste ante todo en que *el trabajo es externo al obrero*, es decir, no forma parte de su ser, y por lo tanto no se afirma en su trabajo sino que se niega, no se siente satisfecho sino infeliz, no desarrolla una energía física y espiritual libre, sino que debilita su cuerpo y destruye su espíritu".

del trabajo, pero en éste se siente alejado de sí. Está en su propia casa cuando no trabaja, pero si trabaja no está en su propia casa. Su trabajo, por lo tanto, no es voluntario, sino obligado, es un trabajo forzado. No es la satisfacción de una necesidad, sino un *medio* para la satisfacción de necesidades ajenas". Por eso, el hombre se siente libre sólo en sus funciones animales (comer, beber, procrear o también habitar en una casa o vestirse) y se siente nada menos que como una bestia en sus funciones humanas, es decir, en el trabajo.

La alienación del trabajo hace que "el obrero llegue a ser más pobre entre más riqueza produce y entre más crece su producción en poder y extensión. Entre más grande es la mercancía que él obrero produce se convierte en una mercancía vil". Pero las cosas no se quedan ahí, pues "la alineación del obrero en su producto significa no sólo que él en su trabajo se convierte en un objeto, algo que existe externamente, sino que existe *fuera de sí*, independiente de él, extraño a él y llega a ser en relación con él, una *potencia que subsiste por sí misma*; significa que *la vida que él le ha dado al objeto* se le contrapone como *hostil y extraña*". Para concluir, la alienación del obrero en relación con su objeto, se expresa en el hecho de que "cuanto más produce el obrero tanto menos consume; entre *mayor es el valor que produce*, tanto menor es el valor y la dignidad que posee; *cuanto más bello es su producto*, tanto *más deforme* llega a ser el obrero. Cuanto más refinado es su objeto, *tanto más él se hace bárbaro*; *tanto más fuerte* es el trabajo él se hace *más débil*; cuanto *más espiritual* es el trabajo, tanto más él ha llegado a ser *material y esclavo de la naturaleza*". [Textos 2]

9. El materialismo histórico

La teoría de la alienación del trabajo introduce a otra teoría fundamental de Marx que es el *materialismo histórico*. El materialismo histórico –así escribió Marx en el *Prefacio a la Crítica de la economía política*– consiste en la tesis según la cual "no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al contrario, su ser social determina su conciencia".

Esto lleva a especificar la relación existente entre *estructura* económica y *superestructura* ideológica. "La producción de las ideas –se lee en la *Ideología alemana*–, de las representaciones, de la conciencia, está en primer lugar directamente entrelazada con la actividad material y las relaciones materiales de los hombres, lenguaje de la vida real. Las representaciones y los pensamientos, el cambio espiritual de los hombres aparece aquí como emanación directa de su comportamiento mate-

rial. Esto vale del mismo modo para la producción espiritual, como se manifiesta en el lenguaje de la política, las leyes, la moral, la religión, etc., de un pueblo".

Los hombres son los productores de sus representaciones, ideas, etc., pero –precisa Marx– son "los hombres reales, actuantes, así como están condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas [...]".

En síntesis: "El modo de producción de la vida material condiciona, en general, el proceso social, político y espiritual de la vida".

El descubrimiento de esta teoría, es decir, del condicionamiento de la superestructura por la estructura económica, sirvió a Marx de "hilo conductor" en sus estudios, que le mostraron que "con el cambio de la base económica se trastorna más o menos rápidamente toda la superestructura gigantesca".

Entonces: los hombres, escribe Marx, pueden distinguirse de los animales por la religión, por la conciencia, o por lo que se quiere, "pero ellos comenzaron a diferenciarse de los animales cuando comenzaron a producir sus medios de subsistencia". Y lo que "los individuos son depende [...] de las condiciones materiales de su producción".

Por consiguiente, la esencia del hombre está en su actividad productiva. La primera acción histórica del hombre se encuentra en la creación de los medios aptos para satisfacer sus necesidades vitales. La satisfacción de una necesidad genera otra y por eso cuando éstas aumentan, la familia no basta: se crean otras relaciones sociales y este aumento de la productividad, de las necesidades y de la población, crean la división del trabajo. Y la división del trabajo en material e intelectual, por una parte, produce la ilusión de que la conciencia o el espíritu es algo separado de la materia y de la historia, y por otra, genera una clase que vive del trabajo de los demás.

Todo esto es para decir que la historia verdadera y fundamental es la de los individuos reales, de su acción para transformar la naturaleza y sus condiciones de

Materialismo histórico. Es la teoría según la cual la estructura económica determina la superestructura de las ideas. "El molino de agua dará la sociedad con el señor feudal y el molino de vapor dará la sociedad con el capitalista industrial". También: "No es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino, al contrario, su ser social determina su conciencia". Esto lo escribió Marx en el *Prefacio* a la *Crítica de la economía política*.

Por último, "las ideas dominantes de una época –afirman Marx y Engels– han sido siempre sólo las ideas de la clase dominante.

vida, "tanto de las que encontraron ya existentes como de las producidas por su propia acción".

La conciencia y las ideas provienen de esta historia, se entrelazan con ella: "La moral, la religión, la metafísica y toda otra forma ideológica" no son autónomas, no tienen propiamente historia; cuando cambia la base económica ellas cambian. "Las ideas dominantes de una época –escriben Marx y Engels– han sido siempre sólo las ideas de la clase dominante". Y estas ideas son ideología: visión trastocada de la realidad histórica, justificación –mediante las leyes, la moral, la filosofía, etc– del orden social existente. [Textos 3]

10. El materialismo dialéctico

"Nosotros –escriben Marx y Engels en la *Ideología alemana*– conocemos una única ciencia: la ciencia de la historia".

El materialismo de Marx es *materialismo histórico*: que ofrece como hilo conductor para el estudio de la historia la teoría según la cual las ideas jurídicas, morales, filosóficas, religiosas, etc., dependen, están condicionadas o son el reflejo y la justificación de la estructura económica; de modo que, si cambia la estructura económica se tendrá el correspondiente cambio en la superestructura ideológica.

Existe, pues, una relación de determinación o al menos de condicionamiento por parte de la estructura económica sobre la superestructura formada por las producciones mentales de los hombres, es decir, de su conciencia o mejor aún, sobre su conciencia social.

Pero el materialismo de Marx es también, y en particular, *materialismo dialéctico*, que tiene sus raíces en el sistema hegeliano. En realidad, Marx reconoce como mérito de Hegel el de "comenzar siempre con la oposición de las determinaciones [...] y poner en ellas el acento. Pero como para Marx la alienación no es una figura *especulativa*, sino la condición histórica en la que el hombre llega a encontrarse frente a la propiedad privada de los medios de producción, así también la dialéctica –hegelianamente entendida como síntesis de los opuestos– es tomada por Marx, pero *invertida*. Escribe en el *Prefacio* a la segunda edición de *El capital*: "Para Hegel, el proceso del pensamiento que él transforma precisamente en sujeto independiente con el nombre de Idea, es el demiurgo de lo real, que constituye, a su vez, sólo el fenómeno externo de la Idea o pro-

ceso de pensamiento. Para mí, viceversa, el elemento ideal no es otro cosa que el elemento material transferido y traducido en el cerebro de los hombres [...]. La mistificación subyacente a la dialéctica en las manos de Hegel no quita en ningún modo que él haya sido el primero que expuso amplia y conscientemente las formas generales de la dialéctica misma. En él la dialéctica es invertida. Es necesario cambiarla para descubrir el núcleo racional dentro del caparazón místico".

Materialismo dialéctico. Marx *vuelca* la dialéctica hegeliana, la "pone sobre los pies". Hegel aplicó el movimiento dialéctico al "proceso del pensamiento"; Marx lo aplica al mundo de la historia real y concreta –la de las necesidades económicas y sociales– de los hombres.

Toda realidad histórica (gobiernos, Estados, etc.) genera en su seno contradicciones que conducen necesariamente a su superación: la burguesía nace al interior de la sociedad feudal y será precisamente aquella la que con la revolución francesa destruirá los vínculos feudales hasta ahora sofocantes e insoportables; por su parte, la burquesía no puede ni siquiera existir sin el proletariado que la llevará a la tumba.

La dialéctica es la ley de desarrollo de la realidad histórica y expresa lo inevitable del paso de la sociedad capitalista a la comunista.

Entonces, la dialéctica permite a Marx comprender el movimiento real de la historia y, por tanto, el estado de las cosas existente. Simultáneamente ella permite también la comprensión del "necesario ocaso" de este estado de cosas "porque concibe toda forma que ha llegado a formarse dentro del flujo del movimiento y por ende de su lado transitorio porque nada puede intimidarla y ella es crítica y revolucionaria por esencia": la oposición entre el estado de cosas existente y la negación del mismo es inevitable, y tal oposición se resolverá con la superación del estado de cosas existente.

Marx *vuelca* la dialéctica hegeliana, la "pone sobre los pies"; la lleva de las ideas a la historia, de la mente a los hechos, de la "conciencia infeliz" a la "realidad social en contradicción". En resumen, en su opinión, todo momento histórico genera en su seno contradicciones: éstas son el resorte del desarrollo histórico. Y mientras reivindica para *El capital* el mérito de haber sido "el primer intento de aplicar el método dialéctico a la economía política", Marx sostiene que la dialéctica es la ley del desarrollo de la realidad histórica y que tal ley expresa el carácter inevitable del paso de la sociedad capitalista a la sociedad comunista, con el consiguiente fin de la explotación y de la alienación. [Textos 4-5-6]

11. La lucha de clases

11.1 El antagonismo entre burguesía y proletariado

"La historia de toda sociedad que ha existido hasta este momento –escriben Marx y Engels en el *Manifiesto del partido comunista*– es la historia de la lucha de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, miembros de las corporaciones y aprendices, en síntesis, opresores y oprimidos, estuvieron continuamente en oposición recíproca y condujeron a una lucha ininterrumpida, latente o abierta; lucha que finalizaba cada vez con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la ruina común de las clases en lucha".

Opresores y oprimidos: he ahí, pues, cuanto ve Marx en el sufrimiento de la historia humana en su totalidad. Y nuestra época, la de la burguesía moderna, no ha eliminado, en efecto, el antagonismo de clases: ella, más bien, lo ha simplificado, desde el momento en que "la sociedad entera se va dividiendo siempre más en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases directamente contrapuestas la una a la otra: burguesía y proletariado".

En una nota a la edición inglesa del *Manifiesto* de 1888, Engels explica que por *burguesía* se entiende la clase de los capitalistas modernos, propietarios de los medios de producción y contratistas de los asalariados. Por *proletariado* se entiende, en cambio, la clase de los asalariados modernos, quienes, no teniendo medios de producción propios, se ven reducidos a vender su fuerza de trabajo para vivir.

11.2 De la sociedad feudal a la sociedad burguesa

Ahora bien, la clase burguesa surge al interior de la sociedad feudal, la niega y la supera. De los siervos de la gleba del Medioevo se desarrollaron los primeros elementos de la burguesía. Luego el descubrimiento de América, la circunnavegación de África, los intercambios con las colonias, dieron a la emprendedora clase burguesa y a la industria un impulso nunca antes conocido y "con esto imprimieron un rápido desarrollo al elemento revolucionario dentro de la sociedad feudal que se desintegraba". El ejercicio de la industria, feudal o corporativa, en uso hasta entonces no fue ya suficiente. En su lugar reemplazó la manufactura: "La clase media industrial suplantó a los maestros artesanos; la división del trabajo entre las diversas corporaciones desapareció ante la división del trabajo en cada oficina misma". Pero, mientras tanto, aumentaban los comerciantes. Ya ni siquiera la manufactura fue suficiente. Fue "entonces cuando el vapor y las máquinas revolucionaron la

producción industrial. A la industria manufacturera siguió la gran industria moderna; a la clase media industrial la reemplazó los millonarios de la industria, los jefes de grandes ejércitos industriales, los burgueses modernos". Y la burguesía moderna "puso en el trasfondo todas las clases procedentes del Medioevo". Ésta es la razón por la cual la burguesía "ha tenido en la historia una parte sumamente revolucionaria". En efecto, cuando las relaciones feudales de propiedad no correspondieron más a las fuerzas productivas que se habían desarrollado, se transformaron en otras tantas cadenas: "Debían ser rotas, y fueron rotas". En ellas se reemplazó la libre competencia con la consiguiente constitución social y política, "con el dominio económico y político de la clase de los burgueses".

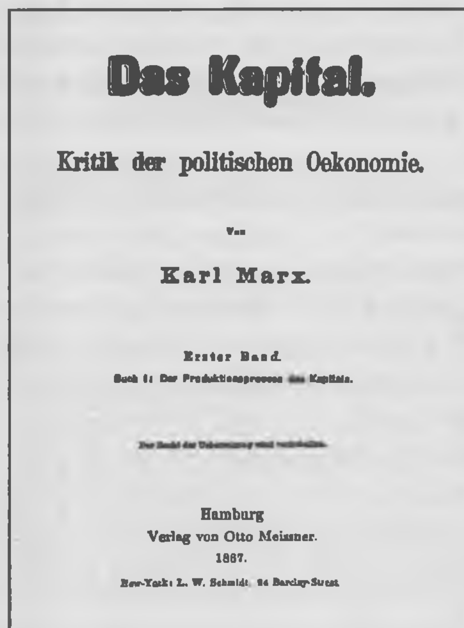
11.3 De la sociedad burguesa a la hegemonía del proletariado

Sin embargo, precisamente por la ley de la dialéctica, como la burguesía es la contradicción interna del feudalismo, así el proletariado es la contradicción interna de la burguesía. En efecto, "la propiedad privada, como riqueza, está obligada a mantenerse subsistente y con eso su término antitético, el proletariado". La burguesía, se desarrolla y crece como tal, alimentando en sí misma al proletariado: "En la misma proporción en que se desarrollan la burguesía, o sea el capital, se desarrolla el proletariado, la clase de los obreros modernos, que viven sólo en cuanto encuentran trabajo y que encuentran trabajo en cuanto su trabajo aumenta el capital". Así "las armas que sirvieron a la burguesía para enterrar el feudalismo se vuelven contra la burguesía misma". Así como para el señor feudal fue inútil la defensa de los derechos feudales ante su criatura, la burguesía, así ahora es inútil que la burguesía trabaje por la conservación de sus derechos sobre el proletariado. La realidad es que "la burguesía no sólo ha fabricado las armas que la llevarán a la muerte, sino que ha engendrado a los hombres que empuñarán aquellas armas: los obreros modernos, los proletarios". El progreso de la gran industria crea, en el puesto de obreros aislados y en competencia, uniones de obreros organizados y conscientes de la propia fuerza y misión. Y "cuando la teoría aferra a las masas, se convierte en violencia revolucionaria". La burguesía pues, produce sus enterradores. "Su ocaso y la victoria del proletariado son igualmente inevitables". Marx demuestra el carácter inevitable de la victoria del proletariado y del ocaso de la burguesía en El *capital*, cuyo fin último es el de *"desvelar la ley económica de la sociedad moderna"*. [Textos 7]

12. "El capital"

12.1 El valor de las mercancías es determinado por el trabajo

El análisis de *El capital* comienza con el análisis de la mercancía. Ahora bien, la mercancía tiene un doble valor: *de uso* y *de cambio*. El valor de uso de una mercancía (por ejemplo, 20 kilos de café, un vestido, unas, gafas, un quintal de grano) se basa en la calidad de la mercancía, la cual, gracias a su calidad, satisface una necesidad más que otra. Sin embargo, vemos que en el mercado las mercancías más *diferentes* son intercambiadas entre sí. Por ejemplo, 20 kilos de café se intercambian por 20 metros de tela. Pero estas dos mercancías tan diversas ¿qué tienen en común para poder ser intercambiadas? Ellas tiene en común justamente el *valor de cambio*. El valor de cambio es *algo idéntico* que existe entre *mercancías diferentes* haciéndolas intercambiables de acuerdo con unas proporciones determinadas más que con otras. ¿En qué consiste entonces el valor de cambio de una mercancía?". Dice Marx: "El es el dado por la cantidad de trabajo socialmente necesario" para producirla. En resumen, "como valores, todas las mercancías son sólo medidas determinadas de *tiempo de trabajo consolidado*". Para mayor comodidad de los intercambios, el canje directo fue sustituido por el dinero. Pero ya sea que el intercambio se haga directamente o sea que se haga mediante el dinero queda firme que una mercancía no se puede intercambiar por otra, si el trabajo que se necesita para producir la primera no es igual al trabajo que se necesita para producir la segunda. Todo esto demuestra que hablar de *mercancía en sí misma*, sin prestar atención al hecho de que ella es fruto del trabajo humano, significa hacer de ella un fetiche. La realidad es que el intercambio de las mercancías no es una relación entre cosas, sino una relación entre productores, entre hombres y parece que la economía clásica olvida esto.


Das Kapital.

Kritik der politischen Oekonomie.

Von

Karl Marx.

Erster Band.

Hamburg

Verlag von Otto Meissner.

1867.

Frontispicio de la primera edición de *El capital* de Karl Marx, publicada en Hamburgo en 1867

El valor de cambio de una mercancía es dado, pues, por el trabajo social necesario para producirla. Pero también el trabajo (la fuerza-de-trabajo) es una mercancía que en el mercado, el propietario

de la fuerza-de-trabajo (el proletario) vende, en cambio de un salario, al propietario del capital, o sea, al capitalista. Éste paga *justamente*, mediante el salario, la mercancía (la fuerza-de-trabajo) que adquiere: la paga de acuerdo con el valor que tiene tal mercancía, valor que es dado (como para cualquier otra mercancía) por la cantidad de trabajo necesario para producirla, o sea, del valor de las cosas necesarias para mantener con vida al trabajador y a su familia.

12.2 El concepto de "plusvalía"

Sucede que la fuerza-de-trabajo es una mercancía totalmente especial, pues es una mercancía cuyo valor de uso tiene la propiedad peculiar de ser fuente de valor. En otras palabras, la mercancía fuerza-de-trabajo no sólo tiene su valor, sino que tiene la propiedad de producir valor. En efecto, comprada la fuerza-de-trabajo, el poseedor de los medios de producción tiene el derecho de consumirla, es decir, de obligarlo a trabajar, por ejemplo, durante doce horas. Pero en seis horas (tiempo de trabajo "necesario") el obrero crea productos suficientes para cubrir los gastos del propio mantenimiento; mientras que en las seis horas restantes (tiempo de trabajo "suplementario") crea un producto que el capitalista no paga: este producto suplementario no pagado por el capitalista al obrero es lo que Marx llama *plusvalía*.

12.3 El proceso de acumulación capitalista

De este modo (luego de haber diferenciado el *capital constante* –invertido para la adquisición de los medios de producción, como maquinaria y materias primas) del *capital variable*– invertido en la adquisición de la fuerza-de-trabajo) la fórmula general que representa el proceso de producción capitalista es la siguiente:

D-M-D´

en la que D es el dinero invertido para la adquisición de la mercancía (medios de producción y fuer-

Plusvalía. Éste es uno de los conceptos fundamentales de la economía marxista y un eje de toda la construcción teórica de Marx. El capitalista adquiere en el mercado además del capital fijo (maquinaria, materia prima, etc.), también capital variable, o sea, la fuerza-de-trabajo. "*El valor de la fuerza-de-trabajo es el valor de los medios de subsistencia necesarios* para la conservación del poseedor de la fuerza-de-trabajo". El uso de la fuerza-de-trabajo, es el *trabajo mismo*. El producto del trabajo es propiedad no del trabajador sino del capitalista. Ahora bien, si el proletario trabaja doce horas y en seis produce lo suficiente para cubrir lo que el capitalista gasta en pagar el salario, el producto de las otras seis horas de trabajo es el valor en el que se apropia el capitalista. Este valor que pasa a manos del capitalista es la plusvalía.

za-de-trabajo) y en la que D´ es el dinero ganado que, gracias a la plusvalía no pagada por el capitalista, será mayor que D.

En el proceso de producción capitalista, por lo tanto, el dinero produce dinero en mayor cantidad que el invertido.

La plusvalía no es gastada por el capitalista para sus necesidades o sus caprichos, sino que es reinvertido para no sucumbir en la competencia. De tal manera, la acumulación del capital, si por una parte concentra la riqueza en manos de un número siempre menor de capitalistas, por otra –mediante la eliminación del obrero a través de nuevas máquinas– genera cada vez más miseria en "el ejército de reserva de trabajo".

Esta *tendencia histórica de la acumulación capitalista* está caracterizada en la célebre máxima de Marx: "Cada capitalista amasa muchos otros [...]. Con la constante disminución de los magnates del capital, que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de trasformación, crece la masa de la miseria, de la presión, del sometimiento, de la degeneración, de la explotación, pero crece también la rebelión de la clase obrera, que aumenta cada vez más, y es disciplinada, unida y organizada por el mismo mecanismo del proceso de producción capitalista. *El monopolio del capital llega a ser un vínculo del modo de producción.* La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en el que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Y ésta entonces es rota. *Suena la última hora de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados.*

13. La llegada del comunismo

13.1 El paso necesario de una sociedad de clases a una sociedad sin clases

El feudalismo produjo la burguesía que para existir y desarrollarse, debe producir en su seno a quien la llevará a la muerte, es decir, al proletariado y, en efecto, éste es la antítesis de la burguesía. A lo largo del *vía crucis* de la dialéctica, el proletariado lleva sobre su espalda la cruz de la humanidad *entera*. El alba de la revolución es un día inevitable. Y este día, que marcará el triunfo del proletariado será el día de la *resurrección* de toda la humanidad.

La producción capitalista genera ella misma su propia negación con la misma fatalidad, dice Marx, que preside los fenómenos de la naturaleza. Y así se pasa de la sociedad capitalista al comunismo. Este no es un paso que se hace a través de las "prédicas moralizantes" que no sirven de nada. "La clase obrera –dice Marx– no tiene

que realizar ideal alguno". Se trata de un paso *necesario* a una sociedad sin propiedad privada y, por lo mismo, sin clases, sin división de trabajo, sin alienación y, principalmente, sin Estado. El comunismo, para Marx, es "el completo y consciente regreso del hombre a sí mismo, como hombre social, es decir, como hombre humano".

A decir verdad, Marx no dice mucho de cómo se configurará la nueva sociedad, que luego de la destrucción de la sociedad capitalista sólo podrá realizarse gradualmente. Al comienzo permanecerá una cierta desigualdad entre los hombres pero luego más tarde, cuando desaparezca la división entre trabajo manual y trabajo intelectual y cuando el trabajo sea una necesidad y no un medio para la vida, entonces la sociedad –escribe Marx en *Para la crítica del programa de Gotha* (1875)– "podrá escribir sobre su propia bandera: a cada uno dé según sus capacidades, y a cada uno según sus propias necesidades".

Este sería el comunismo auténtico que Marx en los *Manuscritos* de 1844 distinguía del comunismo *tosco*, consistente no en la abolición de la propiedad privada sino en la atribución de la propiedad privada al Estado: esta atribución reduciría a todos los hombres a proletarios y negaría en todas partes "la personalidad del hombre".

En realidad, Marx pensaba que, al abolir la propiedad privada, el poder político sería gradualmente retirado hasta extinguirse, porque el poder político sería únicamente la violencia organizada de una clase a causa de la opresión de la otra.

13.2 La dictadura del proletariado

Sin embargo, esto no se realizará enseguida. Inmediatamente se tendrá la dictadura del proletariado, que usará su dominio "para concentrar los medios de producción en manos del Estado, o sea, del proletariado organizado como clase dominante".

Obviamente esto podrá suceder mediante intervenciones despóticas que, en las diversas situaciones, llevarán a tomar medidas, como las siguientes:

1) "Expropiación de la propiedad inmobiliaria y empleo de los réditos inmobiliarios para los gastos del Estado.
2) Tributo fuertemente progresivo.
3) Abolición del derecho de sucesión.
4) Confiscación de la propiedad de todos los emigrantes y rebeldes.
5) Concentración del crédito en manos del Estado mediante una banca nacional, con capital del Estado y monopolio absoluto.

6) Concentración de todos los medios de transporte en manos del Estado.
7) Multiplicación de las fábricas nacionales, de los instrumentos de producción, roturación y mejoramiento de los terrenos de acuerdo con un plan colectivo.
8) Obligación de trabajo igual para todos; formación de ejércitos industriales, especialmente para la agricultura.
9) Unificación del ejercicio de la agricultura y de la industria, medidas aptas para eliminar gradualmente el antagonismo entre ciudad y campo.
10) Instrucción pública y gratuita para todos los niños; eliminación del trabajo infantil en las fábricas tal como se practica actualmente; combinación de la instrucción con la producción material, etc.".

La puesta en marcha de estas medidas debería ser la fase intermedia del paso de la sociedad burguesa a la comunista. Sucesivamente, se tendrá el "salto a la libertad" y entonces "la vieja sociedad burguesa con sus clases y antagonismos entre las clases será sustituida por una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno es condición para el libre desarrollo de todos".



Fiumana de Giuseppe Pellizza da Volpedo (Milán, Pinacoteca de Brera). Este cuadro, que expresa con eficacia la revuelta de masas inspirada en el socialismo y en el marxismo, por el tema de fondo y el valor pictórico, se puede acercar a *El cuarto Estado*, obra famosa del mismo autor.

MARX
MATERIALISMO Y COMUNISMO

La tarea principal de la filosofía al servicio de la historia es la de *desenmascarar la alienación del hombre*

en la religión: cuando la sociedad clasista impide el desarrollo de su humanidad, los hombres alienan su propio ser proyectándolo en un Dios imaginario: "La religión es el opio del pueblo"

pero antes, en el trabajo: *el trabajo es externo al trabajador* y es sólo un *medio* para satisfacer las necesidades ajenas y el obrero se empobrece más cuanto mayor es la riqueza que produce.

La verdadera filosofía es, por lo tanto, el **materialismo histórico:** "No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al contrario, es su ser social el que determina su conciencia". La *historia* verdadera es la de los individuos reales, la de sus acciones para la transformación de la naturaleza y de sus condiciones materiales.

La ESTRUCTURA *económica* (el proceso de producción de la vida material) condiciona en general

La SUPERESTRUCTURA ideológica (el proceso social, político y espiritual de la vida: derecho, moral, arte, religión, etc.).

El materialismo histórico es también **materialismo dialéctico:** cada momento histórico engendra en su seno la contradicción entre opresores y oprimidos, contradicciones cuyo resultado es cada vez la *superación del estado de cosas existentes*. La historia de cada sociedad es siempre la historia de las luchas de clases y la época actual muestra el antagonismo fundamenta entre

La BURGUESÍA, clase de los capitalistas modernos: surgida al interior de la sociedad feudal, era su contradicción y ahora la ha superado. El capitalista

El PROLETARIADO clase de los asalariados modernos: para vivir, han sido llevados a vender su fuerza-de-trabajo, pero están destinados a sustituir a la burguesía que está en el poder

invierte dinero (D)
a) *capital fijo*
b) *capital variable*

para comprar mercancía (M)
medios productivos, y materias primas
fuerza-de-trabajo

La *fuerza-de-trabajo* del proletariado, vendida al capitalista en cambio del salario, contribuye a determinar

El VALOR DE CAMBIO de la mercancía de donde viene la ganancia en dinero **(D´):** **D - M - D´**, en donde **D´ > D** *(fórmula general del proceso de producción capitalista)*.

Luego la PLUSVALÍA: es decir, la diferencia entre valor de cambio de la mercancía y el salario que el capitalista pagará al obrero.

La plusvalía es reinvertida por el capitalista para no sucumbir ante la competencia y así se generan la tendencia al *monopolio* y a la centralización de los medios de producción

Crece la rebelión de la clase obrera, que aumenta, se une y se organiza en el sentido de la *socialización* del trabajo.

De todo esto, se deriva inevitablemente el estallido de la revolución obrera y luego de una primera fase de dictadura del proletariado, sobrevendrá el **comunismo:** sociedad sin propiedad privada y por ende, sin clases ni Estado.

II. *Friedrich Engels y la fundación del "Diamat"*

√ Friedrich Engels –amigo y colaborador de Marx durante cuarenta años, con el cual firmó obras importantes como *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y *el Manifiesto del partido comunista*– es el teórico del *Diamat*, o sea, del *ma*terialismo *dia*léctico.

El "Diamat": una concepción dinámica de toda la realidad → § 1-2

Según Engels, las leyes de la dialéctica son tres:

1) La ley de conversión de la cantidad en cualidad.
2) La ley de la compenetración de los opuestos.
3) La ley de la negación de la negación.

Contrariamente a las concepciones estáticas de la realidad, Engels desea afirmar una visión dinámica de la realidad; de *toda* la realidad, pues para Engels la dialéctica es una "representación exacta" del desarrollo de la ciencia, de la historia de los hombres y de la misma realidad física.

1. La dialéctica: una "representación exacta" de la totalidad de lo real



Friedrich Engels (1820-1895) fue amigo y colaborador de Marx.

Friedrich Engels (1820-1895) fue amigo y colaborador de Marx durante cuarenta años. Junto a él escribió *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y el *Manifiesto del partido comunista*. Se ocupó de la publicación de las obras póstumas de Marx entre las cuales están los volúmenes II y III de *El capital*. Alivió financieramente las dificultades familiares que tuvo Marx en Inglaterra. En 1845 escribió *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (un libro que, con datos de primera mano, describe el desarrollo y los efectos de la revolución industrial en Inglaterra). Del año 1778 es el *Antidühring*, de 1884 es *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*; el libro sobre *Feuerbach y el punto de arri-*

bo de la filosofía clásica alemana es de 1888. En 1925 apareció, como obra póstuma, su *Dialéctica de la naturaleza* se remonta a los años Setenta.

El llamado *Diamat*, es decir, el *mat*erialismo *dia*léctico, es el núcleo fundamental de la *visión del mundo* del marxismo soviético. Éste encuentra sus textos fundamentales no tanto en Marx sino más bien en Engels. En efecto, Marx se había limitado a asumir la dialéctica como método para la interpretación de la historia y de la sociedad. Engels, en cambio, estimulado por el positivismo, por la teoría de la evolución y por los avances de la ciencia, amplió la interpretación dialéctica a la naturaleza. "La dialéctica –escribe– es la forma de pensamiento más importante para la ciencia natural actual, porque ella sola ofrece la analogía y con esto los métodos para comprender los procesos de desarrollo que se dan en la naturaleza, los nexos generales y los pasos de un campo de investigación a otro".

Para Engels, las leyes de la dialéctica son:

1) *La ley de la conversión de la cantidad en cualidad* (que afirma que grandes cambios cuantitativos producen finalmente cambios cualitativos, como es el caso de la revolución preparada por procesos lentos y difíciles).
2) *La ley de la compenetración de los opuestos* (según la cual, en la realidad existen contradicciones objetivas que no pueden ser consideradas separadamente una de la otra).
3) *La ley de la negación de la negación* (de acuerdo con ella, el proceso dialéctico se desenvuelve mediante sucesivas negaciones que originan configuraciones siempre nuevas, como es el caso del proletariado que niega a la burguesía y produce una sociedad más madura y más elevada).

Estas leyes no serían para Engels ideas apriorísticas impuestas a la naturaleza sino "abstracciones" de la historia efectiva de la naturaleza y de la historia real de la ciencia.

De este modo, Engels toma distancia del materialismo mecanicista dogmático y estático, y sostiene que todo el desarrollo de la ciencia confirma las leyes de la dialéctica. Leyes que, efectivamente no sólo valen para la naturaleza, sino también, obviamente, para la historia social humana y para el pensamiento.

Para Engels la dialéctica es la teoría de todo el universo: "Una representación exacta de la totalidad del mundo, de su evolución y de la humanidad, sólo que de la imagen de esta evolución real, como se refleja en la cabeza de los hombres, puede [...] efectuarse únicamente por vía dialéctica, tomando precisamente en consideración las acciones recíprocas del nacimiento y de la muerte, de los cambios progresivos y regresivos".

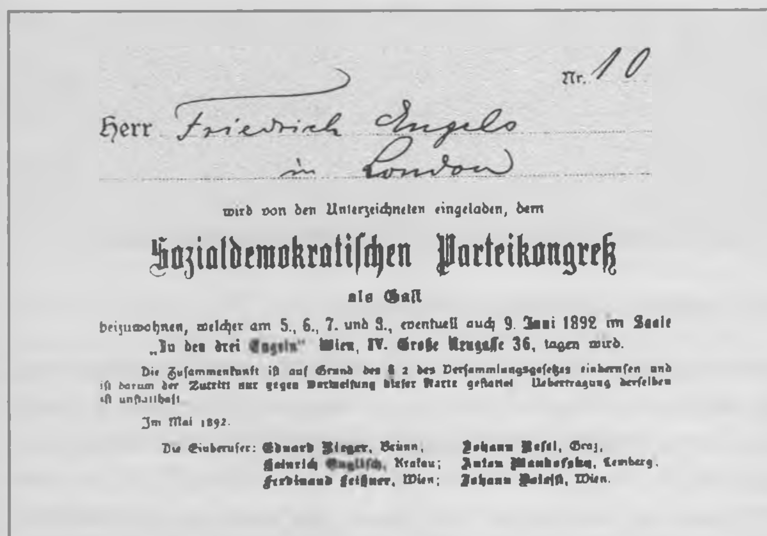
2. Engels contra Dühring

Eugen Dühring (1833-1921), el "señor Dühring", se había complacido en ridiculizar a Marx, quien, al final del primer volumen de *El capital*, había escrito: "El modo de apropiación capitalista que nace del modo de producción capitalista y, por lo tanto, la *propiedad privada capitalista* es la *primera negación de la propiedad privada individual, basada en el trabajo personal*. Pero la producción capitalista genera, ella misma, por un proceso natural inevitable, la propia negación. Es *la negación de la negación*".

Ahora bien, contra esta pretensión de encerrar la realidad en las redes de la dialéctica, Dühring había escrito que "la híbrida forma nebulosa de las ideas de Marx no sorprenderá, por lo demás, a quien sepa lo que se puede combinar o mejor, las extravagancias que pueden resultar tomando como base científica la dialéctica de Hegel. Para quien ignore estos artificios, es necesario anotar expresamente que la primera negación hegeliana es el concepto catequético de pecado original, y la segunda, es la negación de una unidad superior que lleva a la redención. Ahora bien, no es efectivamente posible fundamentar la lógica de los hechos sobre este jueguecito analógico prestado del campo de la religión [...]. El señor Marx se queda tranquilamente en el mundo nebuloso de su propiedad, individual y social a un mismo tiempo, y deja a sus adeptos que resuelvan este profundo enigma dialéctico".

La reacción de Engels contra Dühring fue decidida y comprometida. El *Antidühring* es una polémica "cuyo fin no es en efecto posible prever". Y en esta polémica Engels reafirma que: "La dialéctica es un proceso simplísimo, que se cumple en todas partes y cada día, que todo niño puede entender, sólo se requiere que se lo libere del misterio, bajo el que lo escondía la vieja filosofía idealista, y bajo el cual interesa a metafísicos poco aguerridos, del tipo del señor Dühring, seguir escondiéndolo".

La dialéctica, pues, actúa en todas partes y continuamente. Es "una ley del desarrollo extremamente general, de la naturaleza, de la historia y del pensamiento, precisamente porque tiene un radio de acción y una importancia extremamente grandes; ley que [...] resulta en el mundo animal y vegetal, en la geología, en las matemáticas, en la historia, en la filosofía y a la cual, a pesar de toda lucha y resistencia, también el señor Dühring, sin saberlo, está obligado, a su modo, a obedecer [...]. La dialéctica no es nada más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento".



Nr. 10

Herr Friedrich Engels in London

wird von den Unterzeichneten eingeladen, dem

Sozialdemokratischen Parteikongreß

als Gast

beizuwohnen, welcher am 5., 6., 7. und 8., eventuell auch 9. Juni 1892 im Saale „Zu den drei Engeln" Wien, IV. Große Neugasse 36, tagen wird.

Die Zusammenkunft ist auf Grund des § 2 des Versammlungsgesetzes einberufen und ist darum der Zutritt nur gegen Vorweisung dieser Karte gestattet. Uebertragung derselben ist unstatthaft.

Im Mai 1892.

Die Einberufer: Eduard Rieger, Brünn; Johann Resel, Graz; Heinrich [illegible], Krakau; Anton Mankofsky, Lemberg; Ferdinand [illegible], Wien; Johann [illegible], Wien.

Carta de invitación enviada a Engels, entonces residente en Londres, para el congreso del partido social democrático austríaco, convocado en Viena del 5 al 9 de junio de 1892.

Engels escribió a Marx una carta en la que le decía que se encontraba empeñado en una polémica, cuyo fin no era fácil prever. Y tenía mucha razón, pues la controversia sobre la validez de la dialéctica continuó al interior mismo del marxismo y fuera de él, hasta nuestros días y ahora más viva que nunca, especialmente entre los epistemólogos, quienes, en línea general, comparten el juicio de Bertrand Russell, según el cual "la dialéctica es una de las creencias más fantásticas que Marx haya heredado de Hegel". [Textos 8]

III. *Problemas no resueltos*

√ El materialismo histórico (el aspecto económico de los acontecimientos histórico-sociales es siempre determinante) es una teoría dogmática inaceptable. Como lo han subrayado E. Bernstein, M. Weber, y, el más cercano a nosotros, K. Popper, no siempre el factor económico resulta determinante en los hechos histórico-sociales; y no es raro el caso que una idea científica, un ideal ético o una fe religiosa influyan de manera decisiva sobre la misma economía.

Por lo tanto, tampoco es verdad que el cambio de la estructura económica implica necesariamente también el cambio del mundo de las ideas: una religión, como la cristiana, ha atravesado las más diversas estructuras económicas y esto mismo vale para el arte.

Críticas filosóficas y económicas al marxismo → § 1-3

√ El materialismo dialéctico ha sido igualmente sometido a críticas devastadoras, aunque sólo fuera porque en el mismo está implícita la confusión entre contradicción lógica y oposición de intereses, lucha de clases. Todo esto prescindiendo del hecho que los economistas –piénsese en los marginalistas– han refutado como completamente inválida la tesis –fundamental para toda la construcción marxista– del "valor del trabajo"

I. Críticas al materialismo histórico y dialéctico

"Será por mí bienvenido todo juicio de crítica científica", escribía así Marx en el *Prefacio* a la primera edición de *El capital*. Por eso, si se equivocan quienes en vez de estudiar y criticar a Marx, insultan, también se equivocan los marxistas que, en vez de tratar los principales trabajos de Marx como textos científicos, los consideran como *textos religiosos* que han de ser venerados, proclamados y defendidos a toda costa. Muchos marxistas, aún en nuestros días, se comportan como los aristotélicos de la época de Galileo.

En todo caso, se debe afirmar inmediatamente que, después *de Marx es imposible volver a una ciencia social premarxista*. Marx dio a la humanidad ojos nuevos para leer diversamente el mundo y la historia de los hombres. La influencia del factor económico sobre los hechos humanos no es invento de un soñador.

Sin embargo, la teoría del materialismo histórico, como la formuló Marx, es inaceptable, porque absolutiza y hace metafísico un hecho empírico. En otras palabras, sostener que *el orden de los hechos económicos es el orden de los hechos históricos* es una teoría metafísica y no una teoría científica. Mientras que científicamente es correcto enfrentar la explicación de los acontecimientos históricos con un ojo siempre dirigido al aspecto o factor económico de los mismos para ver si, cómo, cuándo y en qué medida tal factor económico incide eventualmente en que acontezcan. No se excluye que un elemento de los que Marx llama superestructura (por ejemplo una gran religión) les pueda influir de manera determinante, como lo demostró Max Weber, sobre la economía.

En verdad, Engels dirá que la aceptación del influjo de la estructura sobre la superestructura fue algo polémica contra adversarios que negaban tal influencia; es igualmente verdadero que dirá que ni él ni Marx tuvieron tiempo ni oportunidad "para resaltar debidamente los otros momentos que participan en la *acción recíproca*". Sin embargo, es también verdad que Engels afirmó siempre que "los hombres, consciente o inconscientemente, *en último término* sacan sus concepciones morales de las relaciones prácticas en las que se basa su condición de clase, de las relaciones económicas en las que producen e intercambian". Así puede

verse que, ni en estas consideraciones más elásticas de Engels, se niega el carácter fundamental, la *primariedad* del factor económico sobre la historia cultural de los hombres. La realidad es que si se admitiera la reciprocidad del influjo entre el factor "estructural" y el factor "superestructural", faltaría una teoría típica del marxismo en cuanto tal y se equipararía la teoría de Marx a la de Max Weber por ejemplo. Y esto no podrá ser nunca admitido por un marxista.

Una consideración análoga debe hacerse respecto de la teoría dialéctica de la historia. La dialéctica (sin temor de ser desmentido por los hechos) no es una teoría científica. Ella es una *filosofía de la historia* y, en cuanto tal, es una fe que laiciza la fe cristiana en la Providencia. Es necesario también anotar que la llamada contradicción dialéctica no tiene nada que ver con la contradicción lógica (p y no-p) la contradicción dialéctica es una oposición de intereses y debe venir descrita y explicada por teorías no contradictorias.

2. Religión y estética: dos grietas dentro de la concepción marxista

Tampoco puede aceptarse la teoría marxista según la cual "la religión es el opio del pueblo". Esta teoría es el discurso de un *fiel* de otra religión. En efecto, el marxismo clásico confundió un tipo de organización eclesiástica históricamente dado con la religión en sí y con todas las religiones. Absolutizó un hecho histórico. La conciencia religiosa no es, *por sí misma*, reaccionaria. *Por sí misma*, no separa los ojos de los hombres de esta tierra; *por sí misma*, no es el opio del pueblo. Fue el mismo Togliatti, entre muchos otros marxistas, como R. Garaudy, quien afirmó con insistencia que "la aspiración a una sociedad socialista no sólo puede darse en hombres que tengan una fe religiosa, sino que tal aspiración puede hallar estímulo en la conciencia religiosa misma, puesta ante los dramáticos problemas del mundo contemporáneo".

También la estética, además de la religión, es una brecha que siempre se reabre (desde los escritos de Marx) en el seno del marxismo. En efecto, ¿cómo es que producciones artísticas, que deberían ser la superestructura de estructuras desactualizadas, siguen interesándonos? Pero las cosas no se quedan ahí. En efecto, la teoría marxista hacía previsiones: predijo que el capitalismo conduciría a la clase obrera a una mayor miseria, siempre creciente; predijo que se daría una revolución que llevaría al socialismo; predijo que ella sucedería, antes que en otra parte, en los países industrialmente avanzados; y predijo que la evolución técnica de "los medios de producción" habría llevado a desarrollos sociales, políticos e ideológicos, y no lo contrario.

Pero las predicciones no se han realizado. Y los marxistas han readaptado continuamente la teoría mediante hipótesis *ad hoc*, en vez de cambiarla. Así se ha caído en el dogmatismo: el marxismo ha infringido las reglas del método científico. Los marxistas, ha dicho Karl Popper, han interpretado de diferentes modos a Marx: se trata de cambiarlo.

Una filosofía de la praxis, como es el marxismo, no puede no fijarse en los resultados prácticos de las políticas que se vinculan al marxismo. Las cadenas que había que romper, se han hecho cada vez más estrechas y apretadas. El aparato estatal que debía desaparecer se ha hecho más gigantesco y la libertad individual ha sido aplastada con frecuencia. La abolición de las clases y del Estado ha sido reenviada a un futuro impreciso e indeterminado, mostrando así con claridad el carácter utópico de las ideas de Marx sobre el futuro de la sociedad.

3. Los economistas contra Marx

Pero las críticas van mucho más allá, pues la *teoría económica* de Marx –a diferencia de la teoría sociológica que ha influenciado fuertemente las ciencias histórico-sociales– ha sido considerada por la gran mayoría de los economistas como un instrumento casi inservible y cargado de elementos metafísicos y teológicos.

Ella no logra explicar lo esencial, es decir, *la evolución de los precios*. Esto sucede porque lo que determina el valor de las mercancías no es tanto la cantidad de trabajo requerido para producirlas, sino su rareza respecto a la demanda global. En otras palabras, *el valor no se crea dentro de los muros de la fábrica, sino que se establece en el mercado*: cada mercancía tiene, por así decirlo, un valor original, que es el valor-costo y un valor final, que es el valor-precio. El mercado es el que determina este último, o sea, el conjunto de las demandas de los consumidores es el que valoriza las mercancías y estas demandas nacen de las necesidades, gustos y elecciones individuales culturalmente plasmadas. Estos son todos elementos que Marx ignora por mantener consistentemente su afirmación de fondo, es decir, que sólo el trabajo del obrero es el que valoriza las mercancías. Si él tuviera razón, entonces todos aquellos bienes –como por ejemplo, la tierra– que no necesitan del trabajo para ser producidos, no deberían tener valor alguno. Lo cual es claramente absurdo. Como es absurdo considerar ajenos a la valorización de las mercancías a quienes han concebido, organizado y dirigido la producción, y la distribución de las mismas.

Así se explica la inadecuación radical de la teoría del valor-trabajo, reconocida hoy también por los economistas marxistas. Pero eso no es todo. La teoría de Marx tiene consecuencias prácticas, claramente autoritarias. En efecto, sólo en un sistema económico, en el que la autoridad central –el Estado productor y distribuidor de todos los bienes y servicios– obliga a los consumidores a comprar las mercancías de acuerdo con precios rigurosamente correspondientes al costo social de producción, la teoría del valor-trabajo sería válida, en cierto modo. Los consumidores no tendrían ninguna posibilidad de elección y, por lo tanto, el valor de la mercancía no dependería de su demanda, sino del precio establecido previamente por la burocracia estatal. Se tendría entonces lo que Agnes Heller ha llamado la "dictadura de las necesidades", que es precisamente el régimen político-económico que ha estado en vigencia en los países en donde el marxismo ha tenido la función de filosofía obligatoria del Estado.

MARX

1. LA RELIGIÓN ES EL OPIO DEL PUEBLO

> *La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo despiadado como lo es el espíritu de una condición privada de espíritu.*

Para Alemania la *crítica de la religión* está en lo esencial completa, y la crítica de la religión es la premisa de toda la crítica.

La existencia *profana* del error ha quedado desacreditada después que se rechazó su celestial *oratio pro aris et focis*. El hombre, que buscaba un superhombre en la realidad fantástica del cielo encontró en él el reflejo de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de sí mismo, el no-hombre (*Unmensch*), *allí* donde lo que busca y debe buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: el *hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. Pero el *hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo* de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica con formas populares, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación. Es la realización *fantástica de* la esencia humana, porque la *esencia humana* carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por lo tanto, en forma mediata, la lucha contra el otro mundo, del cual la religión es el aroma espiritual.

La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por la otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo.

La abolición de la religión en cuanto dicha *ilusoria* del pueblo es necesaria para su dicha *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la *exigencia de que se abandone una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por lo tanto, en embrión, *la crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y modele su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno de sí mismo y por lo tanto en torno de su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no gira alrededor de sí mismo.

La *tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá*. Y la tarea inmediata de la filosofía, que se encuentra al servicio de la historia, consiste –una vez que se ha desenmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana– en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. De tal modo la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión en la crítica del derecho* y la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.

Tomado de: Marx, K. "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel". En: Marx, K. y Engels, F. *Sobre la religión*. I. Sígueme, Salamanca, 1979², pp. 93-94.

2. LA ALIENACIÓN DEL TRABAJO

La alienación del trabajo consiste en esto: "Que el trabajo queda externo al obrero, o sea, no pertenece a su ser y el obrero por lo tanto no se afirma en su trabajo, al contrario, se niega, no se siente satisfecho, sino infeliz, no desarrolla ninguna energía física o espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu [...] su trabajo no es voluntario sino forzado, el trabajo es constrictivo".

El obrero es más pobre cuanta más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata entre más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho, por lo demás, no expresa, sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la obje-

tivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación.

Hasta tal punto, aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como perdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, menos alcanza a poseer y más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.

Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos guarda en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, más insignificante es el trabajador. La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.

Consideraremos ahora más de cerca la *objetivación*, la producción del trabajador, y en ella el *extrañamiento*, la *pérdida* del objeto, de su producto.

El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Ésta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce.

Pero, así como la naturaleza ofrece al trabajo *medios de vida*, en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse, así, de otro lado, ofrece también *víveres* en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del *trabajador* mismo.

En consecuencia, entre más se *apropia* el trabajador el mundo exterior, la naturaleza sensible, por medio de su trabajo, más se priva de víveres en este doble sentido; en primer lugar, porque el mundo exterior sensible cesa de ser,

en creciente medida, un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de vida* de su trabajo; en segundo término, porque este mismo mundo deja de representar, cada vez más pronunciadamente, *víveres* en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador.

El trabajador se convierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primeramente porque recibe un *objeto de trabajo*, es decir, porque recibe *trabajo*; en segundo lugar porque recibe *medios de subsistencia*. Es decir, en primer término porque puede existir como *trabajador*, en segundo término porque puede existir como *sujeto físico*. El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse como *sujeto físico* y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador.

(La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente forma: entre más produce el trabajador, menos ha de consumir; entre más valores crea, más devaluado, más indigno es él; entre más elaborado su producto, más deforme el trabajador; entre más civilizado su objeto, más bárbaro el trabajador, entre mas rico espiritualmente se hace el trabajo, más sin espíritu y ligado a la naturaleza queda el trabajador).

La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) *y la producción*.

Ciertamente, el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador.

La relación inmediata del trabajo y su producto es la relación del trabajador y el objeto de su producción. La relación del acaudalado con el objeto de la producción y con la producción misma es sólo una *consecuencia* de esta primera relación y la confirma. Consideraremos más tarde este otro aspecto.

Cuando preguntamos, por tanto, cuál es la relación esencial del trabajo, preguntamos por la relación entre el *trabajador* y la producción.

Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente *en su relación con el producto de su trabajo*. Pero, el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma. ¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como con algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciera ya ajeno a sí mismo? El producto no es más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el

producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación. En el extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo.

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo?

Primeramente, en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al vestido, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.

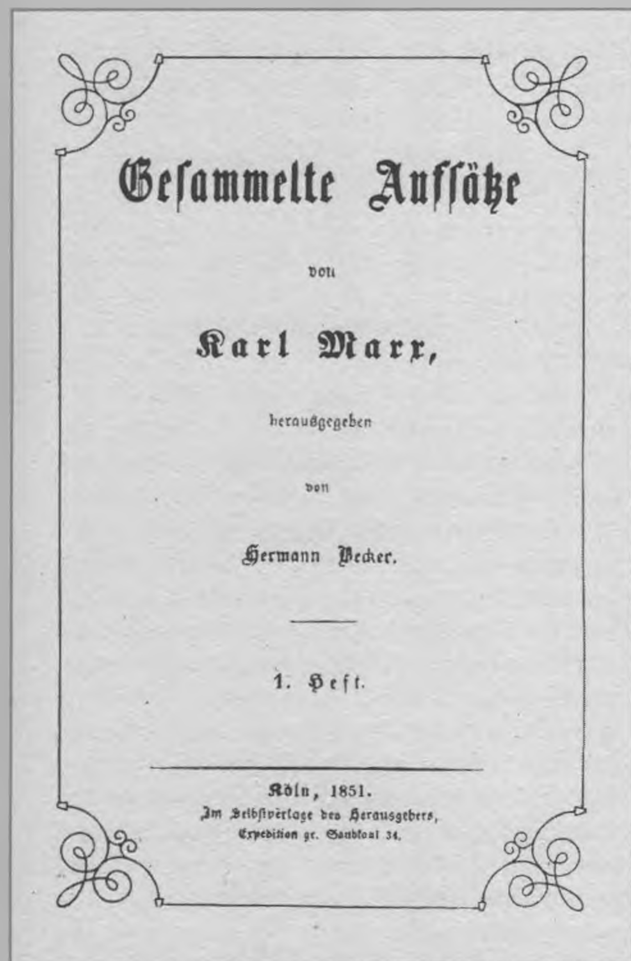
Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero, en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en un único y último son animales.

Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, del trabajo, en dos aspectos:

1) La relación del trabajador con el *producto del trabajo* como con un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad.

2) La relación del trabajo con el *acto de la producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es aquella del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él. La *enajenación respecto de sí mismo* como, en el primer caso, la enajenación respecto de la cosa.

Tomado de: MARX, K. *Manuscritos económicos y filosóficos de* 1844. Biblioteca de Autores Socialistas.



Gesammelte Aufsätze

von

Karl Marx,

herausgegeben

von

Hermann Becker.

1. Heft.

Köln, 1851.
Im Selbstverlage des Herausgebers,
Expedition gr. Sandkaul 34.

Frontispicio de la edición integral de los ensayos de Marx publicada en Colonia en 1851.

3. EL MATERIALISMO HISTÓRICO

"No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia".

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la unión existente entre la organización social y política, y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado para llegar, suprimiendo de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este

proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia.

Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas.

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real.

La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres.

Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades se halla condicionada por premisas que en modo alguno pueden exponerse aquí, pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época.

Tomado de: Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*. Pueblos Unidos, 1968[2], pp. 25-27.

4. LAS IDEAS DE LA CLASE DOMINANTE SON SIEMPRE LAS IDEAS DOMINANTES

"La clase que dispone de los medios de producción materiales dispone con esto, simultáneamente, de los medios de producción intelectual".

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material pone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase, la dominante, son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende, por tanto, que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época.

Tomado de: MARX, K. y ENGELS, F. *La ideología alemana*. Op cit., pp. 50-51.

5. LA ESTRUCTURA ECONÓMICA DETERMINA LA SUPERESTRUCTURA IDEOLÓGICA

"El molino de mano dará la sociedad feudal y el molino de vapor dará la sociedad capitalista".

Las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar de modo de producción, la manera de ganarse la vida y todas sus relaciones sociales. El molino movido a brazo nos da la sociedad de los señores feudales; el molino de vapor, la sociedad de los capitalistas industriales.

Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material, crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales.

Por tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son productos *históricos* y *transitorios*.

Tomado de: Marx, K. *Miseria de la filosofía*. Editorial Progreso, Moscú, 1981, p. 88.

6. EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

La ley de la dialéctica vale, según Hegel, *para el mundo del pensamiento, de las ideas;* Marx *relaciona la dialéctica –un proceder por contrastes, contradicciones –del mundo de las ideas al mundo histórico-social.* "*Es necesario invertirla para descubrir el núcleo racional dentro del caparazón místico*".

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre.

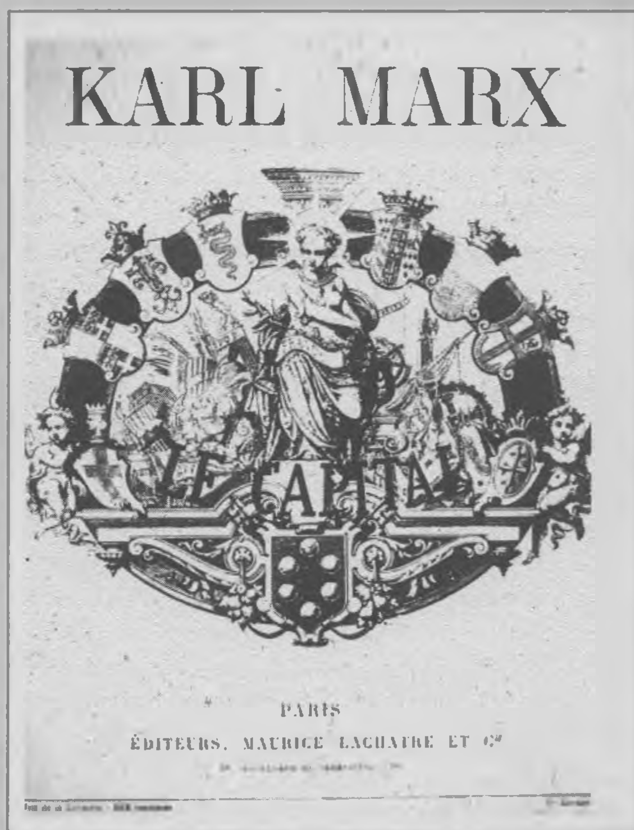
Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana. Pero, coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volumen de El *capital*, esos gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron en arremeter contra Hegel al modo como el bueno de Moses Mendelsshon arremetía contra Spinoza en tiempo de Lessing: tratándolo como a "perro muerto". Esto fue lo que me decidió a declararme abiertamente discípulo de aquel gran pensador, y hasta llegué a coquetear de vez en cuando, por ejemplo en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no impidió para que este filósofo fuera el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.

La dialéctica mistificada llegó a ponerse de moda en toda Alemania, porque parecía transfigurar lo existente. Reducida a su fórmula racional, provoca

la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada.

Donde más patente y más sensible se le revela al burgués práctico el movimiento lleno de contradicciones de la sociedad capitalista, es en las alternativas del ciclo periódico recorrido por la industria moderna y en su punto culminante: el de la crisis general. Esta crisis general está de nuevo en marcha, aunque no haya pasado todavía de su fase preliminar. La extensión universal del escenario en que habrá de desarrollarse y la intensidad de sus efectos, harán que les entre por la cabeza la dialéctica hasta a esos mimados advenedizos del nuevo Sacro Imperio prusiano-alemán.

Tomado de: Marx, K. *El Capital*. Fondo de Cultura Económica, México, 1973, *Prólogos* XXIII-XXIV.



Frontispicio de la edición francesa de *El capital* de Marx publicada en París en 1872

7. LA HISTORIA ES LA HISTORIA DE LA LUCHA DE CLASES

"La historia de cada sociedad que ha existido hasta este momento, es historia de lucha de clases". Pero ahora –ésta es la idea de Marx y Engels– el ocaso de la burguesía y la victoria del proletariado son dos acontecimientos inevitables".

La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes.

En las anteriores épocas históricas encontramos casi por todas partes una completa división de la sociedad en diversos estamentos, una múltiple escala gradual de condiciones sociales. En la antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, oficiales y siervos, y, además, en casi todas estas clases todavía encontramos gradaciones especiales.

La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas.


Manifest
der
Kommunistischen Partei.

Veröffentlicht im Februar 1848.

Proletarier aller Länder vereinigt euch.

London.

Portada del *Manifiesto del partido comunista* de Marx y Engels en su edicion original londinense de 1848

Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado.

Todas las sociedades anteriores, como hemos visto, han descansado en el antagonismo entre clases opresoras y oprimidas. Mas para oprimir a una clase, es preciso asegurarle unas condiciones que le permitan, por lo menos, arrastrar su existencia de esclavitud. El siervo, en pleno régimen de servidumbre, llegó a miembro de la comuna, lo mismo que el pequeño burgués llegó a elevarse a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, y el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar, porque no es capaz de asegurar a su esclavo la existencia ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarle decaer hasta el punto de tener que mantenerle, en lugar de ser mantenida por él. La sociedad ya no puede vivir bajo su dominación; lo que equivale a decir que la existencia de la burguesía es, en lo sucesivo, incompatible con la de la sociedad.

La condición esencial de la existencia y de la dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables

Tomado de: Marx, K. *Manifiesto del partido comunista*. Moscú, Ediciones en Lenguas extranjeras, [1900?], pp. 33-34; 47-48.

8. LA LLEGADA INEVITABLE DEL SOCIALISMO

La llegada del socialismo y la abolición de las clases, se dará no por la voluntad del proletariado, "sino por la evolución de nuevas condiciones económicas".

El modo capitalista de producción, al convertir más y más en proletarios a la inmensa mayoría de los individuos de cada país, crea la fuerza que, si no quiere perecer, está obligada a hacer esa revolución. Y, al forzar cada vez más la conversión en propiedad del Estado de los grandes medios socializados de producción, señala ya por sí mismo el camino por el que esa revolución ha de producirse. *El proletariado toma, en sus manos el poder del Estado y comienza por convertir los medios de producción en propiedad del Estado.* Pero con este mismo acto se destruye a sí mismo como proletariado, y destruye toda diferencia y todo antagonismo de clases, y con ello mismo, el Estado como tal. La sociedad, que se había movido hasta el presente entre antagonismos de clase, ha necesitado del Estado, o sea de una organización de la correspondiente clase explotadora para mantener las condiciones exteriores de producción, y, por tanto, particularmente, para mantener por la fuerza a la clase explotada en las condiciones de opresión (la esclavitud, la servidumbre o el vasallaje y el trabajo asalariado), determinadas por el modo de producción existente. El Estado era el representante oficial de toda la sociedad, su síntesis en un cuerpo social visible; pero lo era sólo como Estado de la clase que en su época representaba a toda la sociedad: en la antigüedad era el Estado de los ciudadanos esclavistas; en la Edad Media el de la nobleza feudal; en nuestros tiempos es el de la burguesía. Cuando el Estado se convierta finalmente en representante efectivo de toda la sociedad será, por sí mismo, superfluo. Cuando ya no exista ninguna clase social a la que haya que mantener sometida; cuando desaparezcan, junto con la dominación de clase, junto con la lucha por la existencia individual, engendrada por la actual anarquía de la producción, los choques y los excesos resultantes de esto, no habrá ya nada que reprimir ni hará falta, por tanto, esa fuerza especial de represión que es el Estado. El primer acto en que el Estado se manifiesta efectivamente como representante de toda la sociedad: la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad, es a la par su último acto independiente como Estado. La intervención de la autoridad del Estado en las relaciones sociales se hará superflua en un campo tras otro de la vida social y cesará por sí misma. El gobierno sobre

las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción. El Estado no es "abolido"; se *extingue*. Partiendo de esto es como hay que juzgar el valor de esa frase del "Estado popular libre" en lo que toca a su justificación provisional como consigna de agitación y en lo que se refiere a su falta de fundamento científico. Partiendo de esto es también como debe ser considerada la reivindicación de los llamados anarquistas de que el Estado sea abolido de la noche a la mañana.

Desde que ha aparecido en la palestra de la historia el modo de producción capitalista han existido individuos y sectas enteras ante quienes se ha proyectado más o menos vagamente, como ideal futuro, la apropiación de todos los medios de producción por la sociedad. Mas, para que esto fuera posible, para que se convirtiera en una necesidad histórica, era necesario que antes se dieran las condiciones efectivas para su realización. Para que este progreso, como todos los progresos sociales, sea viable, no basta con que la razón comprenda que la existencia de las clases es incompatible con los dictados de la justicia, de la igualdad, etc.; no basta con la mera voluntad de abolir estas clases, sino que son necesarias determinadas nuevas condiciones económicas. La división de la sociedad en una clase explotadora y otra explotada, una clase dominante y otra oprimida, era una consecuencia necesaria del anterior desarrollo incipiente de la producción. Mientras el trabajo global de la sociedad sólo rinde lo estrictamente indispensable para cubrir las necesidades más elementales de todos; mientras, por lo tanto, el trabajo absorbe todo el tiempo o casi todo el tiempo de la inmensa mayoría de los miembros de la sociedad, ésta se divide, necesariamente, en clases. Junto a la gran mayoría constreñida a no hacer más que llevar la carga del trabajo, se forma una clase eximida del trabajo directamente productivo y a cuyo cargo corren los asuntos generales de la sociedad: la dirección de los trabajos, los negocios públicos, la justicia, las ciencias, las artes, etc. Es, pues, la ley de la división del trabajo la que sirve de base a la división de la sociedad en clases. Lo cual no impide que esta división de la sociedad en clases se lleve a cabo por la violencia y el despojo, la astucia y el engaño; ni quiere decir que la clase dominante, una vez entronizada, se abstenga de consolidar su poderío a costa de la clase trabajadora, convirtiendo su papel social de dirección en una mayor explotación de las masas.

Vemos, pues, que la división de la sociedad en clases tiene su razón histórica de ser, pero sólo dentro de determinados límites de tiempo, bajo específicas condiciones sociales. Era condicionada por la insuficiencia de la producción, y será barrida cuando se desarrollen plenamente las modernas fuerzas productivas. En efecto, la abolición de las clases sociales presupone un grado histórico de desarrollo tal, que la existencia, no ya de esta o de aquella clase dominante

concreta, sino de una clase dominante cualquiera que ella sea y, por tanto, de las mismas diferencias de clase, representa un anacronismo. Presupone, por consiguiente, un grado culminante en el desarrollo de la producción, en el que la apropiación de los medios de producción y de los productos y por tanto, del poder político, del monopolio de la cultura y de la dirección espiritual por una determinada clase de la sociedad, no sólo se hayan hecho superfluos, sino que además constituyen económica, política e intelectualmente una barrera levantada ante el progreso. Pues bien; a este punto ya se ha llegado. Hoy, la bancarrota política e intelectual de la burguesía ya apenas es un secreto para ella misma, y su bancarrota económica es un fenómeno que se repite periódicamente de diez en diez años. En cada una de estas crisis, la sociedad se asfixia, ahogada por la masa de sus propias fuerzas productivas y de sus productos, a los que no puede aprovechar, y se enfrenta, impotente, con la absurda contradicción de que sus productores no tengan que consumir, por falta precisamente de consumidores.

Tomado de: ENGELS, F. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Editorial Progreso, Moscú, 1981, pp. 69-72.

Cuarta parte

LOS GRANDES CONTESTATARIOS DEL SISTEMA HEGELIANO

Hegel, instalado en lo alto de las fuerzas del poder, fue un charlatán de mente obtusa, insípido, nauseabundo, iletrado que alcanzó el colmo de la audacia literaria, garabateando y produciendo los más locos y mistificantes sinsentidos.

Arthur Schopenhauer

¡Pero Hegel! Aquí tengo necesidad del lenguaje de Homero. ¡A qué carcajadas han debido entregarse los dioses! Un profesorcito tan desgraciado que pretende simplemente haber descubierto la necesidad de cada cosa [...].

Søren Kierkegaard

Capítulo IX

HERBART Y TRENDELENBURG. RELANZAMIENTO DEL REALISMO Y CRÍTICA A LA DIALÉCTICA HEGELIANA

1. El *realismo de Johann Friedrich Herbart*

√ Johann Friedrich Herbart (1776-1841) es uno de los más decididos y significativos contestatarios del Idealismo de Hegel y autor de obras consistentes como: *Filosofía práctica universal* (1808); *Introducción a la filosofía* (1813); *Metafísica general* (1828-1829). Las influyentes concepciones pedagógicas de Herbart están contenidas en la *Pedagogía general* (1806) y en el *Diseño de lecciones de pedagogía* (1835).

Obra → § 1

√ El punto de partida del pensamiento de Herbart es una especie de *axioma realista*. la realidad existe independientemente del Yo. Y de esta realidad externa al Yo existente con independencia del pensamiento, hablan tanto la ciencia como la filosofía. Y si la ciencia tiene como tarea la comprobación de los datos de hecho, la tarea de la filosofía consiste en la "elaboración de los conceptos", es decir, en el análisis de los conceptos fundamentales que estructuran nuestra experiencia de la realidad. Hay necesidad urgente de ese análisis ya que "nuestra experiencia" está llena de contradicciones, como es el caso del concepto de *cosa* (que es una unidad pero múltiple en su cualidad), del concepto de *yo* (que es idéntico a sí mismo y simultáneamente es una pluralidad de representaciones), o del concepto de *movimiento* (que implica el cambio de la cualidad y la permanencia de algo que se nos escapa).

Las tareas de una filosofía realista → § 2-3

Ahora bien, la filosofía debe "integrar" estos conceptos; debe hacer como la astronomía que, llega a los movimientos reales partiendo de los aparentes; y la filosofía puede hacer esto, distinguiendo entre el *ser* (que es "absolutamente simple") y el *conocimiento progresivo y múltiple que tenemos*. En síntesis: la esencia de las cosas, de la realidad, nos quedará desconocida, pero podremos adquirir una ilimitada variedad de conocimientos sobre las cosas. Herbart escribe: "Fuera de noso-

tros existe efectivamente una cantidad de seres, cuya naturaleza propia y simple no conocemos, pero podemos adquirir una suma de conocimientos, que pueden aumentarse indefinidamente, sobre sus condiciones internas y externas"

√ Un conocimiento que el hombre puede conseguir es el de la existencia del alma inmortal: "La existencia del alma resulta evidente del hecho de que, diversamente, no podremos considerar *todas* nuestras representaciones como *nuestras*. Y si la consideración atenta sobre la vida de nuestra mente, nos lleva a constatar la realidad del alma inmortal, la investigación sobre la realidad natural y, de modo especial, sobre el finalismo que se halla en el ámbito biológico conduce a Herbart a la admisión de la existencia de Dios.

La inmortalidad del alma y la existencia de Dios → § 4

1. Vida y obra

El éxito del idealismo está acompañado por decididas oposiciones. Uno de los contestatarios más significativos fue Herbart, que opuso, con firmeza y competencia, la alternativa del *realismo*, contraponiendo un sistema a otro.

Johann Friedrich Herbart nació en Oldenburg en 1776. Discípulo de Fichte en Jena, manifestó muy pronto su desaprobación respecto de la concepción fichtiana del Yo. En 1808, fue profesor de filosofía y pedagogía en la Universidad de Königsberg, sede en la cual, años antes, había enseñado Kant.

Luego de la muerte de Hegel, Herbart pretendía ocupar su cátedra. Pero sus intentos por transferirse a Berlín, fallaron y entonces, en 1833 pasó a la Universidad de Gotinga, en donde trabajó hasta el año de su muerte, en 1841.

Entre las obras de Herbart, recordemos: *Filosofía práctica universal* (1808), *Introducción a la filosofía* (1813), *Psicología como ciencia* (1824-1825), *Metafísica general* (1828-1829).

Bajo el influjo del pedagogo suizo Enrique Pestalozzi (1746-1827), Herbart se ocupó en pedagogía y su trabajo sobre los problemas de la educación se encuentra en la *Pedagogía general* (1806) y *Esquema de lecciones de pedagogía* (1835), obras que incidieron notablemente tanto en la discusión teórica como en la práctica educativa en Alemania y fuera de ésta.

2. La tarea de la filosofía

Antes que nada, mientras que el idealismo mira al Yo como si en él "todo estuviera implicado" Herbart considera que la *realidad* existe independientemente del

Yo. Las ciencias hablan de la realidad, pero de ella habla también la filosofía, Entonces ¿cuál es el modo diferente como la ciencia y la filosofía se refieren a la realidad? Pues bien, las ciencias particulares tienen la tarea de recoger los datos observables y su pertinencia. "El filósofo, en cambio, no puede considerar como tarea suya la verificación de los datos de hecho".



Johann Friedrich Herbart (1776-1841) fue el más agudo contestatario realista del Idealismo hegeliano.

Pero entonces, una vez más: ¿cuál es el acercamiento típico de la filosofía a la realidad? Para Herbart, el fin de la filosofía es el de hacernos conocer la verdadera realidad (y por eso la filosofía es *metafísica*). El modo de alcanzar este fin es la "elaboración de los conceptos", es decir, el análisis de los conceptos fundamentales que estructuran nuestra experiencia de la realidad: "El fin de la metafísica no es otro que el de hacer inteligibles los conceptos que le impone la experiencia". Dicha "elaboración de conceptos" es urgente y se impone al trabajo del filósofo, pero no es difícil darse cuenta de que nuestra "experiencia" está llena de contradicciones y no nos da la *realidad misma* sino la *apariencia de ésta*.

3. El ser es uno; los conocimientos sobre el ser son múltiples

Veamos ahora las contradicciones de fondo que pululan en nuestra experiencia y cómo la filosofía puede superarlas. Tenemos, por ejemplo, el concepto de *cosa* y hablamos de ella tranquilamente. Ahora bien, una cosa (cualquiera) es siempre una, una *unidad*. Pero, si alguno nos pregunta en qué consiste una cosa, responderemos enumerando las cualidades de la cosa, y éstas son *múltiples*. Por lo tanto, el concepto de cosa es contradictorio: cada cosa es una y múltiple. Contradictorio es también el concepto del yo: el yo es siempre *uno*, es una, una identidad en la vida del hombre: su yo; sino que, cada yo es una *pluralidad* de representaciones. Luego también el concepto del yo es contradictorio. Por consiguiente, el yo no es el dato sólido que los idealistas ponen en la base del sistema. El yo es problema.



JOHANN FRIEDRICH HERBART'S

SCHRIFTEN

ZUR

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE.

G. HARTENSTEIN.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1850.

Frontispicio de la *Introducción a la filosofía* de Herbart, edición de Lipsia (1850), dirigida por G. Hartenstein.

Problema es igualmente el concepto de *movimiento*. Tal concepto es contradictorio, porque implica el cambio de la cualidad y la permanencia de la cosa, el principio del cambio, que se nos escapa.

He ahí, pues, algunos problemas que la filosofía debe resolver. Los conceptos, por los cuales pensamos captar los rasgos de fondo, son contradictorios y por lo mismo no pueden darnos sino la *apariencia de la realidad*. Y la filosofía, para mejorar nuestro conocimiento, debe "integrar" tales conceptos. Ella, así como la astronomía se remonta a los movimientos reales partiendo de los aparentes, debe referirse a la realidad partiendo de la apariencia de ella, de las contradicciones de los conceptos que presumen aferrarla y describirla.

Ahora bien, ¿cómo es posible resolver las contradicciones que se han enumerado? Herbart propone su solución apelando al axioma metafísico por el cual *el ser "es absolutamente simple" y distinguiendo entre el ser y el conocimiento progresivo y múltiple que tenemos"*.

La esencia de las cosas, en cuanto lo que son en su unidad y simplicidad, nos quedará desconocida, pero podemos continuar acumulando los más diversos conocimientos: "Existe –dice Herbart– efectivamente fuera de nosotros una cantidad de seres, cuya naturaleza propia y simple no conocemos, pero que nos es posible adquirir una suma de conocimientos, que pueden aumentar hasta el infinito, sobre sus condiciones internas y externas.

4. El alma y Dios

Cada ser perturbado reacciona ante la perturbación y reacciona en el sentido de la autoconservación. Y las *representaciones* no son sino las reacciones de la autoconservación que el alma realiza ante todo lo que tiende a perturbarla. Que exista

el alma, resulta evidente del hecho de que de otro modo no podríamos considerar todas nuestras representaciones como *nuestras*.

La unidad del mundo de nuestras representaciones es la que reclama y fundamenta el conocimiento de la existencia del alma. Ésta es real y, por lo tanto, *simple*, y la "inmortalidad del alma –escribe Herbart– viene por sí misma, por la razón de que lo real es intemporal".

El alma es una y sus representaciones son múltiples y, desproporcionadas, de modo que surge el problema de comprender por qué ellas no constituyen un caos, de comprender la ley que regula la vida de la conciencia. Ahora bien, para Herbart, las representaciones son *fuerzas*, actos de autoconservación del alma y ellas "compenetrándose recíprocamente en el alma, que es una, se impiden en cuanto son opuestas y se unifican en una fuerza común en cuanto no son opuestas". La vida psíquica es un choque y una recíproca integración de representaciones. Y esta dinámica de la vida del alma lleva a aquellos "estados" que llamamos "facultades" (sentimientos, voluntad, etc.).

Por lo tanto, las presuntas facultades no son las que generan las representaciones, sino al contrario, es el ordenamiento de estas últimas el que genera las facultades. En todo caso, las representaciones, según su cualidad, se atraen o se rechazan. Y, si masas o conjuntos de representaciones se unen de modo ilegítimo, entonces tenemos los sueños, las ilusiones o también la demencia. En cambio, la razón se ejercita recibiendo nuevas representaciones, elaborándolas a la luz de las viejas representaciones y estableciendo así mundos coherentes y experiencias cada vez más ricas.

Si la investigación hecha sobre nuestra vida mental conduce a la realidad y a la existencia del alma inmortal, la investigación sobre la realidad natural, y sobre todo, de la biológica, muestra un *finalismo*, que permanecería inexplicable sin una inteligencia ordenadora: esta inteligencia es Dios.

5. Estética

Herbart entiende por *estética* la ciencia de la valoración de los productos artísticos y morales.

Y en un campo (el llamado comúnmente "estético") como en el otro (el "ético"), la finalidad de la estética consiste en aislar y proponer *conceptos-modelos* o *ideas*, que, una vez liberados de todas las escorias subjetivas, puedan servir de criterios de valoración o juicio.

En lo concerniente al campo de la ética, estos conceptos-modelo consisten especialmente en los siguientes cinco:

1) En la *libertad* interior (que es el acuerdo entre voluntad y valoración): se es libre cuando se desea lo que es considerado como bien.

2) En la *perfección* (por la cual, aun en ausencia de una medida absoluta, se aprecia más lo mayor).

3) En la *benevolencia* (que expresa el acuerdo entre el querer propio y el del otro).

4) En el *derecho* (fundamento de la política y regulador de los desacuerdos entre las voluntades).

5) En la *equidad* (por la cual deben ser recompensadas las acciones no retribuidas).

Estas cinco ideas morales se imponen como criterios de la conducta moral, precisamente como conceptos-modelo, o sea, como reglas básicas, aunque Herbart era bien consciente del hecho de que ellas no tienen un fundamento lógico absoluto, porque una idea moral es "tan comprensible" como su opuesto.

II. *Adolf Trendelenburg, crítico de la "dialéctica hegeliana"*

√ El realismo, como alternativa del idealismo, fue defendido también por J. B. Fries (1773-1844) y por F. E. Beneke (1798-1854). Pero la crítica más eficaz contra Hegel, fue la crítica a la dialéctica propuesta por Adolf Trendelenburg (1802-1872), estudioso de Platón y, en particular, de Aristóteles, cuyas obras más conocidas son: los tres volúmenes de *La historia de la doctrina de las categorías* (1846-1867) y, sobre todo, sus *Investigaciones lógicas* (1840). Trendelenburg fue profesor en Berlín y, entre sus discípulos tuvo a Kierkegaard, Feuerbach, Marx y Brentano.

Una contradicción lógica no es una oposición real → § 2

Trendelenburg se pregunta, a propósito de la dialéctica hegeliana, en qué consiste "la existencia de esta negación dialéctica". Y la respuesta que da es que la negación "puede tener una doble naturaleza": o la negación es una *contradicción lógica* o es una *oposición real*. Hegel confunde las dos cosas; y sobre este absurdo, sobre esta indebida mezcla de "contradicción lógica" y "oposición real" Hegel construye su sistema. Las oposiciones reales, como los contrastes de intereses y las revoluciones, se describen y explican con discursos no contradictorios, pero no son "contradicciones lógicas".

1. La posición de Trendelenburg

Además de la posición de Herbart que propuso el realismo como alternativa del sistema idealista, deben señalarse las de J. B. Fries (1773-1844) y de F. E. Beneke (1798-1854), quienes atacaron el Idealismo en nombre de una investigación psicológica sobre las capacidades y el funcionamiento de la mente, investigación orientada a introducir mayor sobriedad en el ámbito de las especulaciones filosóficas.

Pero más interesante resulta la posición de Adolf Trendelenburg (1802-1872), que criticó la concepción de la dialéctica de Hegel.

Trendelenburg se preocupó mucho por su formación filológica y de la filosofía antigua estudió a Platón y, en particular, a Aristóteles. Sus obras más conocidas son: *Elementa logices Aristoteleae* (1836); *La historia de la doctrina de las categorías* (1846-1867) en tres volúmenes; e *Investigaciones lógicas* (1840), que constituyen la obra de mayor relieve. Profesor en Berlín, Trendelenburg tuvo, en su auditorio, a jóvenes destinados a ser estrellas del pensamiento filosófico: Kierkegaard, Feuerbach, Marx y Brentano. Hombre de indiscutido prestigio, Trendelenburg fue también secretario de la Academia Prusiana de las Ciencias.

2. La "negación" sobre la que se fundamenta la dialéctica de Hegel implica una confusión entre "contradicción lógica" y "contrariedad" real

Como es ya sabido, para Hegel la dialéctica es "un automovimiento del pensamiento puro" que, simultáneamente, es también un "autogenerarse del ser". Y el resorte de todo el proceso entero es la *negación*.

Pero, Trendelenburg se pregunta, ¿en qué consiste "la esencia de esa negación dialéctica"? La respuesta, aguda y actual, es que la negación "puede tener una doble naturaleza". En efecto: "[a]o la negación dialéctica se la considera de modo puramente lógico(a), y entonces niega simplemente lo que afirma el primer concepto sin poner en su lugar algo nuevo, o [b]se entiende en sentido real y entonces el concepto afirmativo se niega por un nuevo concepto afirmativo [...]".

Ahora bien, *a*) en el primer caso, tenemos una *negación lógica*, *b*) en el segundo, *una oposición real*. La primera negación es lo *opuesto contradictorio*, la segunda, lo *opuesto contrario*.

a) Para poner un ejemplo: "A y no -A" es una contradicción lógica, mientras que la oposición de dos intereses es una oposición real. Ahora bien, el movimien-

to dialéctico saca de la negación un momento superior. Esto, dice Trendelenburg, es imposible si se piensa en la contradicción lógica: de hecho, afirmar y negar la misma cosa, no produce efectivamente ninguna "síntesis", no nos hace llegar (¡y necesariamente!) a ningún tercer concepto nuevo. Luego, intercambiar la negación dialéctica con la negación lógica es, según Trendelenburg, un "malentendido".

b) Pero, a estas alturas, ¿no podría suceder que la contradicción dialéctica se identifique con la "oposición real"? También aquí, sin embargo, surgen algunas dificultades: ¿por qué "se puede obtener una oposición real con un método lógico?". Esta era precisamente la pretensión de Hegel: derivar la dialéctica de lo real, del pensamiento puro, pero esto es simplemente un absurdo.



Adolf Trendelenburg, en un grabado del siglo XIX.

La lógica no puede inventar ni crear la *realidad* y si queremos hablar de la realidad, es necesario recurrir a la experiencia o, como dice Trendelenburg, a las "intuiciones sensibles".

En pocas palabras, el sistema de Hegel está construido sobre la confusión entre *contradicción* y *contrariedad*, es decir, sobre una mezcla indebida entre "contradicción lógica" y "oposición real". Las oposiciones reales, como por ejemplo, los contrastes de intereses, las revoluciones, etc., pueden describirse sólo con discursos no-contradictorios, pero nada tiene que ver con las "contradicciones lógicas".

Capítulo X

ARTHUR SCHOPENHAUER: EL MUNDO COMO "VOLUNTAD" Y "REPRESENTACIÓN"

√ Hegel es un "sicario de la verdad", un "académico mercenario", su obra es una "bufonada filosófica". Esto dice de Hegel, aquel que, junto con Kierkegaard, fue su más decidido adversario, es decir, Arthur Schopenhauer (1788-1860). Él contrapone a la filosofía de Hegel su obra mayor: *El mundo como voluntad y representación* (1819).

Otras obras de Schopenhauer son: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (disertación de doctorado, publicada en 1816); *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 1841; *Parerga y Paralipomena*, 1851 (una colección de ensayos, entre los cuales figuran *La filosofía de las Universidades* y los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*).

Schopenhauer ejerce una enorme influencia sobre la cultura posterior a él → § I.1

La influencia de Schopenhauer sobre la cultura posterior, fue enorme, sobre filósofos como Wittgenstein y Horkheimer; sobre escritores como Franz Kafka y Thomas Mann. En 1858, en la *Revista contemporánea* Francisco de Sanctis publicó su célebre artículo titulado "Schopenhauer y Leopardi".

El mundo es una representación → § II.1-3

√ "El mundo es una representación mía": esta –escribe Schopenhauer– "es una verdad válida para todo ser viviente y pensante". Ninguna verdad, en su opinión, es más cierta, más absoluta y más brillante que ésta. Que el mundo sea nuestro mundo, así como nosotros lo vemos, es una verdad antigua –como puede verificarse en la filosofía védica (sistema filosófico ortodoxo del hinduismo)– y es la verdad de la filosofía moderna desde Descartes hasta Berkeley. Se equivocan los materialistas al sostener que todo es materia, suprimiendo al sujeto y su actividad cognoscitiva; también se equivocan los realistas cuando dicen que la realidad externa se reflejaría por aquello que hay en nuestra mente; están descaminados los idealistas, como por ejemplo, Fichte cuando reducen el objeto al sujeto. Y sin embargo, el idealismo, si se logra depurarlo del absurdo de los "filósofos de la Universidad", es la teoría verdadera y adecuada.

√ Espacio y tiempo –y ésta es una de las grandes enseñanzas de Kant– son formas *a priori* de la representación: todas nuestras percepciones de objetos están situadas en el tiempo y en el espacio; sobre ellas entra luego en acción el entendimiento que las ordena en un *cosmos*, mediante la categoría de causalidad. Schopenhauer reduce las doce categorías kantianas a la categoría de causalidad. El mundo, pues, es una representación mía, una representación ordenada por las categorías de espacio, tiempo y causalidad. Causalidad que –como dijo desde su disertación *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*– funciona como:

El mundo es una representación ordenada de las categorías de espacio, tiempo y causalidad → § II.4

– *Necesidad física* (causalidad entre objetos materiales).

– *Necesidad lógica* (la verdad de las premisas determina aquella de la conclusión).

– *Necesidad matemática* (determinación de la concatenación de los entes aritméticos y geométricos).

– *Necesidad moral* (causalidad que regula las relaciones entre las acciones y sus motivos).

√ El mundo, entonces, es una representación mía. Esta representación, este trabajo del entendimiento, no nos lleva más allá del mundo sensible. El mundo, como representación, es, pues, *fenómeno*. Pero mientras que para Kant el fenómeno es la única realidad cognoscible, para Schopenhauer el fenómeno es la ilusión que recubre la realidad de las cosas, es el "velo de Maya", que vela el rostro de la realidad. La esencia de la realidad, el noúmeno de Kant, –afirma Schopenhauer– se puede alcanzar.

Acto volitivo y acción del cuerpo son la misma cosa → § III.1-2

Y el camino que conduce a este conocimiento es el propio *cuerpo*. En efecto, todo acto real de nuestra voluntad es también movimiento de nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo es, pues, voluntad hecha visible. Mediante el propio cuerpo cada uno de nosotros *siente* que vive y experimenta placer, dolor y advierte el ansia de vivir, y el impulso de la conservación; cada uno de nosotros siente que la íntima esencia es su voluntad, "que constituye el objeto inmediato del propio conocimiento".

El universo es "un ímpetu ciego e irresistible" → § III.3

√ La esencia de nuestro ser es, por tanto, voluntad. La inmersión en lo profundo de nosotros mismos nos hace descubrir que somos voluntad. Y a la vez rompe "el velo de Maya" y permite vernos por lo que somos; una parte de esa voluntad única, de ese "ímpetu ciego e irresistible" que invade a todo el universo: voluntad es la fuerza que hace crecer la planta, la que da forma la cristal, la que dirige la brújula hacia el norte y así sucesivamente. La reflexión, por tanto, hace posible sobrepasar el fenómeno y alcanzar la cosa en sí.

√ La esencia del mundo es voluntad insaciable, es un eterno anhelo. Y la vida del hombre es necesidad y dolor, oscila entre crueldad, dolor y aburrimiento. Sin embargo, cuando el hombre llega a captar que la realidad es voluntad y que él mismo es voluntad, entonces está preparado para su redención. El hombre puede redimirse, salvarse, "sólo con dejar de desear". Y puede liberarse del dolor y de la cadena de las necesidades, mediante el *arte* y la *ascesis*. Con el *arte* porque la experiencia estética es la anulación temporal de la voluntad y, por lo tanto, del dolor; en la experiencia estética el hombre se aleja de sus deseos, anula sus necesidades, se anula como voluntad. El otro camino, el de la *ascesis*, presenta a Schopenhauer cercano a los sabios indúes y a muchos ascetas del cristianismo. La ascesis arranca al hombre de la voluntad de vida, del vínculo con los objetos y así le permite aquietarse. Cuando la *voluntas* se hace *noluntas* el hombre está redimido.

El hombre se redime con el arte y la ascesis
→ § IV.2-3

I. *Vida y obra*

1. Schopenhauer: vida, obras y el influjo de éstas en la cultura posterior

Entre los adversarios de Hegel, Schopenhauer fue probablemente –si se exceptúa a Kierkegaard– el más apasionadamente involucrado, al punto que llegó a calificar a Hegel como un "académico mercenario", un "sicario de la verdad" y a su pensamiento como una "bufonada filosófica". Y a la filosofía elaborada por los charlatanes, para quienes las cosas más importantes son el salario y la ganancia, Schopenhauer opuso la propia "verdad no remunerada", verdad que consignó en su mayor obra, *El mundo como voluntad y representación* publicada en 1819, a los 33 años.

Arthur Schopenhauer nació en Danzica, el 22 de febrero de 1788, hijo del acomodado comerciante Heinrich Floris Schopenhauer y de Johanna Henriette Trosiener. Encaminado por el padre al comercio, Schopenhauer decidió entregarse a los estudios poco después de la muerte de su padre, quien se suicidó (fue encontrado en un canal detrás del granero) en 1805. Se inscribió en la Universidad de Gotinga, en donde tuvo por maestro al escéptico G. E. Schulze, autor del *Enesidemo*. Aconsejado por Schulze, estudió "al sorprendente Kant" y al "divino Platón". En el otoño de 1811, se trasladó a Berlín, en donde escuchó las lecciones de Fichte, quedando disgustado. En 1813, recibió el doctorado en filosofía de la Universidad de Jena con la disertación *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.



Arthur Schopenhauer (1788-1860) contra el optimismo de Hegel, severamente definido "académico mercenario" y "sicario de la verdad", sostiene que la vida es dolor, la historia es ciego acaso y el progreso es una ilusión.

En Weimar, la madre Johanna (escritora de novelas y mujer de mundo), había abierto un salón que Schopenhauer visitó alguna vez, en donde encontró a personas como Goethe, al orientalista Friedrich Mayer, quien lo introdujo en el pensamiento indú, aconsejándole la lectura de los *Upanishads*.

En 1814, Johanna acogió establemente a uno de sus admiradores y así las relaciones, ya de por sí turbulentas entre madre e hijo, se interrumpieron del todo. Arthur se trasladó a Dresde, en donde terminó, en 1818, la obra *El mundo como voluntad y representación* que, publicada al año siguiente, tuvo mala acogida, al punto que gran parte de esta primera edición fue a dar a la basura.

En 1820 dejó Dresde y se fue a Berlín con el fin de iniciar allí la carrera académica. El 23 de marzo tuvo las lecciones de prueba, ante la Facultad, con las discusiones *Sobre cuatro especies distintas de causa*. Durante la discusión se enfrentó a Hegel. De 1820 a 1831, durante veinticuatro semestres, intentará tener lecciones en competencia con Hegel. Pero sólo en el primero de estos semestres tendrá éxito y luego no tendrá más alumnos.

Hombre cultísimo y viajero incansable, en 1831 Schopenhauer, huyendo de la epidemia de la peste, llegó a Berlín, se estableció en Frankfurt y allí permaneció hasta su muerte, ocurrida el 21 de septiembre de 1860. Entretanto, había publicado *La voluntad de la naturaleza*, en 1836 y en 1841 *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Su última obra *Parerga y Paralipomena*, es de 1851; Ésta es una colección de ensayos (entre los cuales se encuentran *La filosofía de la Universidad*, *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*) escritos en estilo brillante y popular y que, precisamente por eso, contribuyeron a difundir el pensamiento de Schopenhauer. Así en los últimos años de su vida, Schopenhauer tuvo la satisfacción del reconocimiento público.

La influencia de Schopenhauer sobre la cultura posterior ha sido grande: se ha hablado del schopenhauerismo de filósofos contemporáneos como Wittgenstein y Horkheimer; su pensamiento marcó, de alguna manera, la novela europea de

Tolstoi, Maupassant, Zola, Anatole France, Kafka y Thomás Mann. Debe recordarse que en 1858, en la *Revista contemporánea*, De Sanctis publicó su célebre artículo titulado "Schopenhauer y Leopardi".

II. El *mundo como representación*

1. Que el mundo sea una representación es una verdad antigua

Schopenhauer escribe al comienzo de su mayor obra: "El mundo es una representación mía"; ésta es una verdad válida para todo ser viviente y pensante, aunque el hombre sólo pueda llegar a ella con conciencia abstracta y refleja. Y cuando el hombre haya llegado a tal conciencia, ha entrado en él el espíritu filosófico. Entonces, él sabe con clara certeza que no conoce ni el sol ni la tierra, sino sólo un ojo que ve el sol, y una mano que siente el contacto con la tierra; sabe que el mundo circundante no existe sino como representación, o sea, sólo y siempre en relación con otro ser, con el que percibe, consigo mismo".

Según Schopenhauer, ninguna verdad es más cierta, más absoluta y más brillante que ésta. Que el mundo sea una representación nuestra, que ninguno de nosotros puede salir de sí y ver las cosas como ellas son, que todo de cuanto se tiene conocimiento cierto se encuentre dentro de nuestra conciencia, es la "verdad de la filosofía moderna, desde Descartes hasta Berkeley, y es una verdad antigua como aparece en la filosofía védica, según la cual, la materia no tiene una esencia independiente de la percepción mental y la existencia y la perceptibilidad son términos intercambiables.

2. Los dos componentes de la representación: sujeto y objeto

El mundo es representación; y la representación tiene dos mitades esenciales, necesarias e inseparables, que son el objeto y el sujeto.

El *sujeto* de la representación es "lo que conoce todo sin ser conocido por alguien [...]. El sujeto es, pues, el soporte del mundo, la condición universal, siempre implícita, de todo fenómeno, de todo objeto: en efecto, todo cuanto existe, sólo existe en función del sujeto".

El *objeto* de la representación es lo que es conocido, condicionado por las formas *a priori* de espacio y tiempo, por las que se tiene la pluralidad: cada cosa existe *en el* espacio y *en el* tiempo.

El sujeto, en cambio, está fuera del espacio y del tiempo, está entero y es individuo en cada ser capaz de representación, por lo cual "cada uno de estos seres, junto con el objeto, basta para constituir el mundo como representación con la misma exhaustividad de millones de seres existentes; el desvanecimiento de este único sujeto implicaría el desvanecimiento del mundo en cuanto representación".

El sujeto, pues, y el objeto son inseparables, aun para el pensamiento: cada una de las mitades "no tienen ni sentido ni existencia sino por la otra y en orden a la otra, o mejor, cada una existe con la otra y se disuelve en ella".

3. Superación del materialismo y del realismo y revisión del idealismo

De esto se sigue que el materialismo es erróneo porque niega al sujeto, reduciéndolo a materia, y el idealismo, por ejemplo el de Fichte, también es igualmente erróneo porque niega al objeto, reduciéndolo al sujeto.

Y sin embargo, el idealismo, depurado de los absurdos elaborados por los "filósofos de la Universidad", es irrefutable: el mundo es una representación mía y "es necesario estar abandonado de todos los dioses para imaginarse que el mundo intuitivo, puesto fuera de nosotros, que llena el espacio en sus tres dimensiones, moviéndose en el inexorable curso del tiempo, regido paso a paso por la indeclinable ley de la causalidad [...] exista fuera de nosotros, con absoluta realidad objetiva sin concurso alguno de nuestra parte; y que luego, mediante las sensaciones, entre en nuestro cerebro, en donde comenzaría a existir por segunda vez, así como existe fuera de nosotros".

En síntesis, Schopenhauer es contrario tanto al materialismo (que niega al sujeto, reduciéndolo a materia) como al realismo (según el cual, la realidad externa se reflejaría en lo que ella es, en nuestra mente). El mundo, como nos aparece en su inmediatez y que es considerado como la realidad en sí, es, en cambio, un conjunto de representaciones condicionadas por las formas *a priori* de la conciencia que, para Schopenhauer, son el tiempo, el espacio y la causalidad.

4. Las formas *a priori* de espacio y tiempo y la categoría de causalidad

Espacio y tiempo son, como dijo Kant, formas *a priori* de la representación: cada sensación y percepción nuestra de los objetos es espacial y temporal. Y sobre estas sensaciones o percepciones espaciales y temporales, nuestro entendimiento entra en acción, ordenándolas en un *cosmos* cognoscitivo mediante la categoría de causalidad.

Schopenhauer reduce las doce categorías kantianas a la sola categoría de causalidad. Y mediante esta categoría, los objetos determinados espacial y temporalmente, que suceden en otro lugar, en este o en otro momento, son puestos uno como determinante (o causa) y otro como determinado (o efecto), de modo que "la existencia total de todos los objetos, en cuanto objetos, representaciones y nada más, en todo y por todo da inicio a la necesaria y recíproca relación".

Luego, el mundo es una representación mía y la acción causal del objeto sobre los otros objetos es la realidad completa del objeto. Se comprende entonces el énfasis que Schopenhauer confiere, desde su escrito *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, al principio de causalidad, cuyas diversas formas determinan las categorías de los objetos cognoscibles:

1) El principio de razón suficiente del *devenir* representa la causalidad entre los objetos naturales.
2) El principio de razón suficiente del *conocer* regula las relaciones entre los juicios, por lo cual la verdad de las premisas determina la verdad de las conclusiones.
3) El principio de razón suficiente del *ser* regula las relaciones entre las partes del tiempo y del espacio y determina la concatenación de los entes aritméticos y geométricos.
4) El principio de razón suficiente del *actuar* regula las relaciones entre las acciones y nuestras motivaciones.

Para Schopenhauer éstas son las cuatro formas del principio de causalidad, cuatro formas de necesidad que estructuran rígidamente todo el mundo de la representación: necesidad física, necesidad lógica, necesidad matemática y necesidad moral. Esta última, por la que el hombre, igual que el animal, actúa necesariamente con base en motivaciones, excluye la libertad de la voluntad: el hombre como fenómeno está sometido a la ley de los otros fenómenos, aunque él, como se verá, no se reduce al fenómeno y tiene la posibilidad, ligada a su esencia nouménica, de reconocerse libre. [Textos 1]

III. El *mundo como voluntad*

1. El mundo como fenómeno es ilusión

El mundo, por consiguiente, es una representación mía, ordenada por las formas *a priori* de espacio y tiempo y por la categoría de causalidad. El enten-

dimiento ordena y sistematiza, por la categoría de causalidad, los datos de las intuiciones espacio-temporales y capta así el nexo entre los objetos, las leyes de su comportamiento. Pero, aun siendo las cosas así, el entendimiento nos lleva más allá del mundo sensible. El mundo como representación es *fenómeno* y por esto no es posible una real y clara distinción entre sueño y vigilia: el sueño tiene sólo menos continuidad y coherencia que la vigilia. Entre la vida y el sueño hay una estrecha familiaridad y "nosotros", dice Schopenhauer, no nos avergonzamos de reconocerla: grandes espíritus lo han reconocido y proclamado". Los *Veda* (textos sagrados más antiguos en sánscrito) y los *Purana* (colección de textos sagrados indúes de carácter ético y religioso), llaman al conocimiento del mundo "el velo de Maya"; Platón afirma con frecuencia que los hombres viven en el sueño; Píndaro dice que el "hombre es el sueño de una sombra"; Sófocles compara a los hombres con simulacros y sombras ligeras; y Shakespeare afirma que: "Somos de la misma materia de la que están hechos los sueños y nuestra breve vida está circundada por el sueño"; para Calderón "la vida es sueño". En la línea de estos pensadores y por la justa razón por la que el mundo es una representación mía, Schopenhauer escribe que "la vida y los sueños son páginas del mismo libro".



Arthur Schopenhauer

Sämtliche Werke

Non multa

Herausgegeben von Arthur Hübscher

Dritte Auflage

Die Welt als Wille und Vorstellung

Zweiter Band

F. A. Brockhaus, Wiesbaden

Frontispicio de una edición en lengua original de la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representacion.*

El mundo como representación no es la cosa en sí, es fenómeno "es un objeto por el sujeto". Pero Schopenhauer no habla, como Kant, del fenómeno como de una representación que no concierne al noúmeno y que no puede captarlo, es decir, la cosa en sí. Para Schopenhauer, el fenómeno, del que habla la representación, es *ilusión y apariencia*, es lo que, en la filosofía indú, se llama el "velo de Maya", que cubre el rostro de las cosas. En resumen, para Kant el fenómeno es la única realidad cognoscible; para Schopenhauer, en cambio, el fenómeno es ilusión que vela la realidad de las cosas en su esencia primigenia y auténtica.

2. El cuerpo como voluntad hecha visible

Pues bien, esta esencia de la realidad, el noúmeno que para Kant es incognoscible, puede, en opinión de Schopenhauer, ser alcanzada. Él compara el camino que conduce a la esencia de la realidad, a una especie de paso subterráneo que, sin querer, lleva precisamente al interior de la fortaleza, inexpugnable desde afuera. De hecho, el hombre es, ciertamente, representación y fenómeno, pero no es sólo eso, ya que él es también sujeto cognoscente. Además, el hombre es también "cuerpo".

Ahora, al sujeto cognoscente, le es dado el cuerpo de doble manera, completamente distinta: por un lado, como representación, como objeto entre los objetos, sometido a sus leyes; pero de otro, "es dado como algo inmediatamente conocido por cada uno y que es designado con el nombre de voluntad. Cada acto real de su voluntad, es también infaliblemente un movimiento de su cuerpo; el sujeto no puede querer efectivamente un acto, sin verificar al mismo tiempo que éste es también un movimiento de su cuerpo. El acto volitivo y la acción del cuerpo [...] son [...] una misma cosa, que se nos da de dos maneras esencialmente diversas: de un lado, inmediatamente, del otro, como intuición del entendimiento".

Voluntad (Voluntad de vivir). El concepto de *voluntad* es central en la filosofía de Schopenhauer. De modo diferente de Kant, para quien el noúmeno (o "cosa en sí") es incognoscible y permanece así, y sólo el fenómeno es la realidad cognoscible, Schopenhauer afirma que el fenómeno es ilusión que vela la realidad de las cosas en su esencia auténticamente original, que es cognoscible como voluntad. Mediante el cuerpo –que cada uno siente como ansia de vivir y voluntad de autoconservación– logramos comprender que vivimos inmersos y somos parte de una única voluntad, de un "ciego e irresistible ímpetu" que se identifica con el universo entero y lo agita. Quien ha comprendido todo esto, "verá voluntad [...] en la fuerza que hace crecer y vegetar a la planta; en la que da forma al cristal; en la que dirige la aguja imantada hacia el Norte; en la conmoción que se experimenta en el contacto de dos metales diferentes; en la fuerza que se manifiesta en las afinidades electivas de la materia en forma de repulsión y atracción, de combinación y descomposición; y hasta en la gravedad, que actúa con tanto poder en cada materia y atrae la piedra hacia la tierra como la tierra hacia el cielo". O aún· "La voluntad es la sustancia íntima, el núcleo de cada cosa particular y del todo, es la que aparece en la fuerza natural, ciega, y la que se manifiesta en la conducta razonada del hombre; la enorme diferencia que separa los dos casos no concierne sino a los grados de manifestación, pero la esencia de lo que se manifiesta, permanece absolutamente intacta".

El cuerpo es, pues, voluntad que se hace manifiesta. Ciertamente, podemos mirar nuestro cuerpo y hablar de él como de cualquier otro cuerpo y en este caso, él es un fenómeno. Pero mediante nuestro cuerpo es como sentimos que vivimos y que experimentamos placer, dolor y advertimos el ansia de vivir, y el impulso de la conservación. Y a través del propio cuerpo, cada uno de nosotros *siente* que "la íntima esencia del propio fenómeno (manifestándosele como representación, tanto por sus acciones como por su substrato permanente, el cuerpo) no es otra cosa que su voluntad, que constituye el objeto inmediato de su propia conciencia. Y esta voluntad no entra en el modo de conocimiento, en el que sujeto o objeto se contraponen uno al otro, "sino que se nos presenta por una vía inmediata, en la cual no se puede distinguir netamente al sujeto del objeto".

3. La voluntad como esencia de nuestro ser

L*a esencia de nuestro ser es, pues, la voluntad*; la inmersión en lo profundo de nosotros mismos, nos hace descubrir que somos voluntad. Pero al mismo tiempo, esta inmersión rasga "el velo de Maya" y nos hace encontrar de nuevo como partes de esa única voluntad, de ese "ciego e irresistible ímpetu" que se agita y se muestra por todo el universo.

En otras palabras, la conciencia y el sentimiento de nuestro cuerpo como voluntad, nos lleva a reconocer que toda la universalidad de los fenómenos, a pesar, de las diversas manifestaciones tiene una sola e idéntica esencia: la que es conocida por nosotros más directamente, más íntimamente y mejor que cualquier otra: aquella que en su más reluciente manifestación toma el nombre de voluntad. Quien haya entendido esto, afirma Schopenhauer, "verá voluntad [...] en la fuerza que hace crecer y vegetar a la planta; en la que da forma al cristal; en la que dirige la aguja imantada hacia el Norte; en la conmoción que se experimenta en el contacto de dos metales diferentes; la fuerza que se manifiesta en la afinidad electiva de la materia en forma de repulsión y atracción, de combinación y descomposición; y hasta en la gravedad, que actúa con tanto poder sobre cada materia y atrae la piedra hacia la tierra como la tierra hacia el cielo".

Esta reflexión, por lo tanto, es la que permite sobrepasar el fenómeno y llegar a la cosa misma. El fenómeno es representación y nada más; "cosa en sí, es sólo la voluntad, que, por esto no es de hecho representación, al contrario, se diferencia de la misma *toto genere*". Los fenómenos, unidos al principio de individuación

que es el espacio y el tiempo, son múltiples, la voluntad en cambio, es *única*. Y es ciega, libre, sin finalidad, e *irracional*. Es la insaciabilidad y la eterna insatisfacción, que dará lugar a una cadena ascendente de seres en las fuerzas de la naturaleza, en el reino vegetal, animal y humano, seres que presionados por un ímpetu ciego e irresistible, luchan el uno contra el otro por imponerse y para dominar lo real. Esta laceración, esta lucha sin pausa y sin fin, se agudiza en la acción consciente del hombre por subyugar y explotar la naturaleza, por un lado y por otro, en la cruel colisión entre diversos e indomables egoísmos. En pocas palabras, "la voluntad es la sustancia íntima, el núcleo de cada cosa particular y del todo; es la que aparece en la fuerza natural, ciega, y la que se manifiesta en la conducta razonada del hombre; la diferencia enorme que separa estos dos casos concierne sólo al grado de la manifestación; la esencia de lo que se manifiesta permanece absolutamente intacta". |Textos 2|

IV. *Dolor, liberación y redención*

1. La vida oscila entre el dolor y el aburrimiento

La esencia del mundo es voluntad insaciable. La voluntad es conflicto y laceración y, por lo tanto, dolor. Y "a medida que el conocimiento se hace más claro, y que la conciencia se eleva, crece también el tormento que alcanza su culmen en el hombre, entre más el hombre es inteligente; el hombre genio es el que sufre más".

Como dice el *Eclesiastés*: "*Qui auget scientiam, auget et dolorem*". La voluntad es tensión continua y "y porque toda tensión nace de una privación, de un descontento del propio estado, es, pues, un sufrimiento hasta que no se la satisface; pero ninguna satisfacción es duradera; al contrario, no es sino el punto de partida de una nuevo anhelo. Éste se ve siempre impedido, constantemente lucha, y por lo tanto, es siempre un sufrimiento; no hay un fin último en la tendencia: luego ninguna medida ni ningún fin en el sufrimiento".

La esencia de la naturaleza inconsciente es una constante aspiración sin propósito y sin pausa; e igualmente la esencia del animal y del hombre es volición y aspiración: una sed inextinguible. Y "el hombre, siendo la objetivación más perfecta de la voluntad de vivir, es también el más necesitado de los seres; no es sino voluntad y necesidad, y podría definírsele como una concreción de necesidades".

La vida es necesidad y dolor. Si la necesidad es satisfecha, entonces se cae en la saciedad y el aburrimiento: "El fin, en síntesis, es ilusorio: con la posesión cesa toda atracción; el deseo renace con una nueva forma y, con él, la necesidad; de otro modo, he aquí, la tristeza, el vacío, el aburrimiento, enemigos aún más terribles que la necesidad". de ahí se concluye que la vida humana oscila, como un péndulo, entre el dolor y el aburrimiento. De los siete días de la semana, seis son dolor y el séptimo, aburrimiento.

En *Parerga y Paralipomena*, Schopenhauer sostiene que el hombre es, en el fondo un animal salvaje y feroz. Conocemos al hombre en el estado de amansamiento y domesticación, llamado civilización; pero basta un poco de anarquía, para que se manifieste la verdadera naturaleza humana: "El hombre es el único animal que hace sufrir a los otros con el único fin de hacerlos sufrir".

En síntesis, lo que es positivo, es decir, real, es el dolor; mientras que lo que es negativo, es decir ilusorio, es la felicidad: "Ningún objeto de la voluntad, una vez conseguido, puede dar un apaciguamiento duradero, que no cambie más; sino que se asemeja a la limosna que, arrojada al mendigo, prolonga hoy su vida, para continuar mañana en su tormento". Y el dolor y la tragedia no son sólo la esencia de la vida de los individuos sino también la historia de toda la humanidad".

La vida es dolor y la historia es un ciego azar. El progreso es una ilusión. La historia no es, como pretende Hegel, racionalidad progreso; cada finalismo y cualquier optimismo son injustificados. [Textos 3]

2. La liberación mediante el arte

El mundo como fenómeno es representación, pero en su esencia es voluntad ciega e irrefrenable, perennemente insatisfecha, lacerándose entre fuerzas contrastantes. Pero cuando el hombre, abismándose en la propia intimidad, llega a entender que la realidad es voluntad y que él mismo es voluntad, entonces está listo para su redención: y esto sólo puede darse "con la cesación del deseo".

En síntesis, según Schopenhauer, podemos liberarnos del dolor y del aburrimiento y sustraernos a la cadena infinita de las necesidades mediante el *arte* y la *ascesis*.

En efecto, en la experiencia estética el individuo se separa de las cadenas de la voluntad, se aleja de sus deseos, anula sus necesidades: no mira los objetos por cuanto puedan serle útiles o nocivos.

El hombre, en la experiencia estética, se destruye como voluntad, y se transforma en ojo puro del mundo, se sumerge en el objeto y se olvida de sí mismo y de su dolor.

Y este ojo puro no ve más objetos que se relacionen con otras cosas, no ve objetos que son útiles o nocivos para mí, sino que intuye *ideas*, esencias, modelos de las cosas, fuera del espacio, del tiempo y de su causalidad.

El arte expresa objetiva la esencia de las cosas y precisamente por esto nos ayuda a separarnos de la voluntad. El genio, precisamente, capta las ideas eternas y la contemplación estética se sumerge en ellas, anulando la voluntad que, habiendo optado por la vida y el tiempo, es sólo pecado y dolor.

Entonces en la experiencia estética no somos conscientes de nosotros mismos, sino sólo de los objetos intuidos. La experiencia estética es la anulación temporal de la voluntad, y por ende, del dolor. En la intuición estética el entendimiento rompe su servidumbre a la voluntad, no es más el instrumento que le procura los medios para satisfacerla, sino únicamente ojo que contempla.

El arte –que de la arquitectura (que expresa la idea de las fuerzas naturales); pasando por la escultura, la pintura y la poesía, llega a la tragedia, la forma suprema del arte– objetiva la voluntad y quien contempla está, en cierto modo, fuera. Así "la tragedia expresa y objetiva el dolor sin nombre, el afán de la humanidad, el triunfo de la perfidia, el despreciable señorío del azar y el fatal precipicio de los justos y los inocentes"; y de esta manera, nos permite *contemplar* la naturaleza del mundo.

Entre las artes, la música no expresa ideas, es decir, los grados de la objetivación de la voluntad, sino la voluntad misma. Por eso, ella es el arte más universal y más profundo: la música es capaz de narrar "la historia más secreta de la voluntad".

El arte, pues, es liberador. Pero sucede que estos momentos felices de la contemplación estética, en los que nos sentimos liberados de la tiranía furiosa de la voluntad, son instantes breves y raros. Por consiguiente, la liberación del dolor de la vida, la redención total del hombre acontecerá por otro medio. Éste es el camino de la ascesis.

3. Ascesis y redención

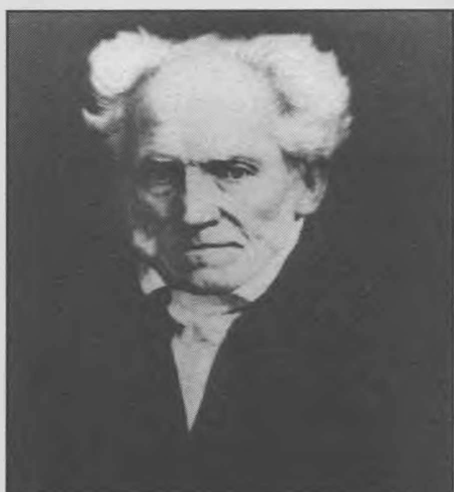
La ascesis significa que la liberación del hombre de la fatal alternancia de dolor y aburrimiento, debe realizarse sólo suprimiendo en nosotros mismos la

raíz del mal, o sea, la voluntad de vivir. El primer paso para dicha supresión se da realizando la *justicia*, es decir, mediante el reconocimiento de los otros como iguales a nosotros mismos. Sin embargo, la justicia da, ciertamente, un golpe al egoísmo, pero hace que yo considere a los otros distintos de mí, como diversos de mí, y por lo tanto, no acaba con el *principium individuationis* que fundamenta mi egoísmo y me contrapone a los demás. Es necesario superar la justicia y tener el coraje de eliminar toda distinción entre nuestra individualidad y la de los demás, abriendo los ojos al hecho de que todos estamos mezclados en la misma desventura.

Este paso posterior es la *bondad*, el amor desinteresado hacia los demás que cargan con nuestra misma cruz y viven nuestro mismo trágico destino. Bondad que es, pues, *compasión*, sentir el dolor ajeno por la comprensión del nuestro: "Todo amor (*ágape*, *charitas*) es compasión".

Y Schopenhauer pone precisamente la compasión como fundamento de la ética. Sin embargo, en todo caso también la piedad, es decir, el *compadecer*, es a pesar de todo, un *padecer*. El camino para arrancar de modo definitivo la voluntad de vivir y por ende el dolor, es el camino de la ascesis, de aquella que hace a Schopenhauer cercano a los sabios indúes y a los santos del ascetismo cristiano.

La ascesis es el horror que se siente por la esencia de un mundo lleno de dolor. Y "el primer paso en la ascesis, o en la negación de la voluntad, es una castidad libre y perfecta". La castidad perfecta libera de la realización fundamental de la voluntad en su impulso de generación. Al mismo fin, es decir, a la anulación de la voluntad, tienden la pobreza voluntaria e intencional, la resignación, el sacrificio.



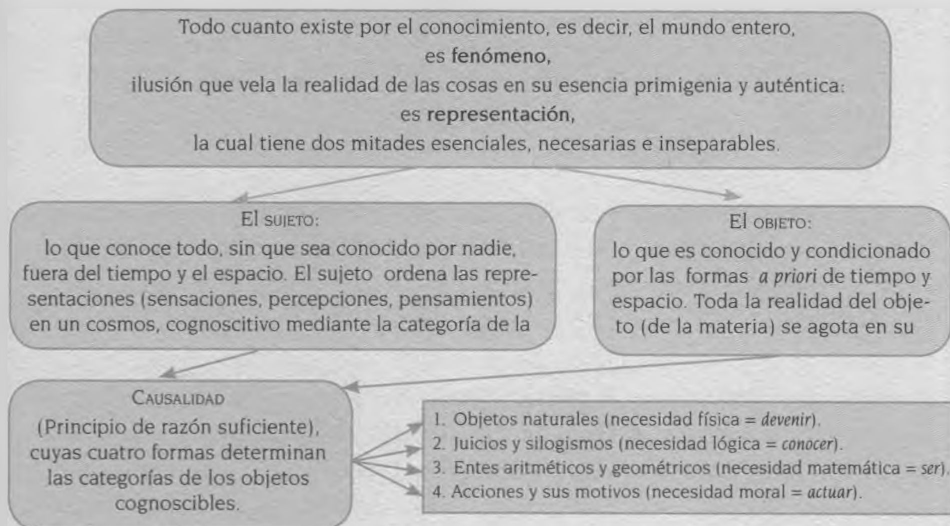
Arthur Schopenhauer en un retrato de J. Hamel

El hombre, en cuanto fenómeno, es un eslabón de la cadena causal del mundo fenoménico; pero, reconociendo a la voluntad como cosa en sí, se da que dicho conocimiento actúa sobre él como un *sedante* de su volición. Así el hombre llega a ser libre, se redime y entra en lo que los cristianos llaman estado de gracia. La ascesis despega al hombre de la voluntad de vida, del vínculo con los objetos y así le permite aquietarse.

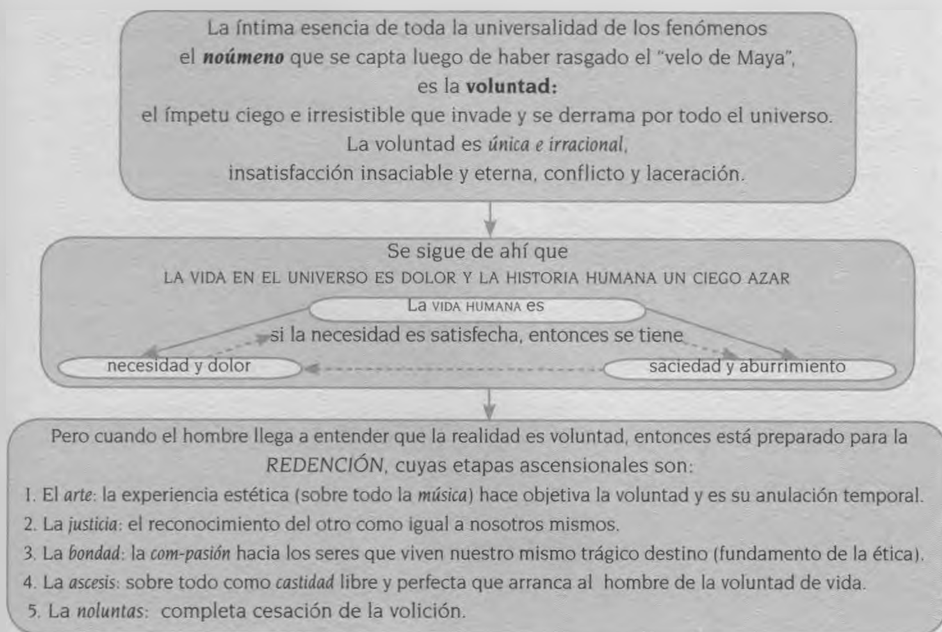
Cuando la *voluntas* llega a ser *noluntas*, el hombre se ha redimido.

SCHOPENHAUER

EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN, ES DECIR, COMO FENÓMENO



EL MUNDO COMO VOLUNTAD, O SEA, COMO NOÚMENO



SCHOPENHAUER

1. "EL MUNDO ES UNA REPRESENTACIÓN MÍA"

Ninguna verdad –decía Schopenhauer– es más cierta que esta: "Todo cuanto existe para el conocimiento –por lo tanto todo este mundo entero– es sólo objeto en relación con el sujeto [...] en una palabra, es representación"

"El mundo es mi representación": esta verdad es aplicable a todo ser que vive y conoce, aunque sólo al hombre le sea dado tener conciencia de ella; llegar a conocerla es poseer el sentido filosófico. Cuando el hombre conoce esta verdad estará para él claramente demostrado que no conoce un sol ni una tierra, y sí únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto de la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, esto es, en relación con otro ser. aquel que le percibe, o sea él mismo. Si hay alguna verdad *a priori* es ésta, pues expresa la forma general de la experiencia, la más general de todas, incluidas las de tiempo, espacio y causalidad, puesto que la suponen. Cada una de estas formas, que son otros tantos modos diversos del principio de razón, no es aplicable más que a una clase de representaciones, pero no sucede así con la división de sujeto y objeto, que es la forma común a todas aquellas clases y la única bajo la cual es posible cualquier representación, ya sea abstracta o intuitiva, pura o empírica. No hay otra verdad más cierta, más independiente ni que necesite menos pruebas que la de que todo lo que puede ser conocido, es decir, el universo entero, no es objeto más que para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra: representación. Y esto es aplicable con toda verdad, tanto a lo presente como a lo pasado y a lo porvenir, a lo remoto como a lo próximo, puesto que es aplicable al tiempo y al espacio, en los cuales se dan separadas las cosas. Todo lo que constituye parte del mundo tiene forzosamente por condición un sujeto y no existe más que por el sujeto. El mundo es representación.

Esta verdad es muy antigua. En las consideraciones escépticas que forman el punto de partida de la filosofía de Descartes estaba implícita; Berkeley fue el que la consignó explícitamente, por lo que merece un primer lugar en la historia de la filosofía, aunque el resto de sus doctrinas no merezca ser tenido en cuenta. El menosprecio de esta verdad es la primera falta de

Kant. En cambio, desde los primeros tiempos fue reconocida por los pensadores de la India, constituyendo el principio fundamental de la filosofía védica atribuida a Vyasa. W. Jones, en la última de sus memorias, titulada: *On the philosophy of the Asistics* (*Asiatic researches*, vol. IV, p. 164), dice: "El dogma fundamental, de la escuela vedanta no consiste en negar la existencia de la materia, es decir, de la solidez, de la impenetrabilidad y de la extensión (lo cual sería insensato), sino en rectificar la creencia vulgar en este punto y en afirmar que la materia no existe independientemente de la percepción, puesto que existencia y perceptibilidad son términos conmutables". De este modo queda perfectamente reconocida la coexistencia de la realidad empírica con la idealidad trascendental.

Sólo bajo este aspecto, es decir, como representación, es como vamos a considerar el mundo en este primer libro. Pero este aspecto, aun cuando verdadero, es una abstracción y, por lo tanto, es unilateral. Por esto sentimos una resistencia invencible a admitir que el mundo no sea otra cosa más que representación, aunque, por otra parte, nadie, pueda negarlo. Esta verdad parcial será completada en el siguiente libro con otra no tan inmediatamente cierta como aquélla y que requiere una especulación más profunda, una mayor fuerza de abstracción: la separación de los elementos diferentes y la unión de los idénticos; en resumen, una verdad muy grave, que hará pensar y aun temblar a cualquier hombre; a saber: que con el mismo derecho que dice: "El mundo es una representación mía", puede también decir: "El mundo es mi voluntad".

Es necesario, pues, que en este primer libro nos limitemos a considerar el aspecto del mundo que nos sirve de partida, o sea el aspecto de la perceptibilidad, y consideraremos únicamente como representaciones y llamaremos pura representación a todos los objetos existentes, incluso nuestro propio cuerpo. Aquí haremos caso omiso de la voluntad, que es el otro aspecto del mundo como se verá después. El mundo es, por una parte, representación y nada más que representación; por otra, voluntad y nada más que voluntad. Una realidad que constituyera un objeto en sí, que no fuera representación ni voluntad (la cosa en sí de Kant que, por desgracia, vino a quedar reducida a esto), sería un monstruo como los que vemos en sueños, y admitirle en la filosofía sería dejarse deslumbrar por un fuego fatuo.

Tomado de: Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1942, pp. 21-22.

2. LA VIDA DE CADA INDIVIDUO ES SIEMPRE UNA TRAGEDIA

"La vida de cada individuo es un breve sueño [...] de la permanente voluntad de vivir". La vida de cada hombre "no es sino la nueva imagen fugitiva, que la voluntad traza para juego sobre la hoja infinita del espacio y del tiempo, dejando que dure sólo un instante apenas perceptible ante la inmensidad de aquellos y luego cancelándola para dar lugar a otras".

Es realmente increíble lo insignificante y fútil que, vista desde fuera, parece la vida en la mayor parte de los hombres, y cuán melancólica e irreflexiva es en su interior. Es un deseo vago y atormentado, una marcha soñolienta a través de las cuatro edades de la vida hasta la muerte, con el acompañamiento de los más triviales pensamientos. Podríamos comparar a los hombres con relojes a los que se les da cuerda y andan sin saber por qué. Cada vez que se engendra un hombre y se le hace venir al mundo, se da cuerda de nuevo al reloj de la vida humana, para repetir al pie de la letra la sonata ya tocada tantas veces, compás por compás, con insignificantes variaciones. Cada individuo, cada rostro humano no es más que un breve ensueño de la eterna voluntad de vivir, del genio inmortal de la Naturaleza. Es un boceto más que la voluntad traza, a modo de recreo, sobre el lienzo infinito del tiempo y del espacio, y que no conserva más que un instante imperceptible, borrándolo enseguida para pintar nuevas figuras. Pero éste es precisamente el lado triste de la vida, porque cada uno de estos bocetos pasajeros, cada uno de estos vulgares croquis, debe arrastrar infinitos dolores en la plenitud de su violencia y al cabo de la muerte amarga, largo tiempo temida y que siempre llega pronto. Ésta es la causa de que al contemplar un cadáver nos pongamos repentinamente graves.

La vida de cada individuo, si se considera en su conjunto y en general, sin fijarse más que en los rasgos principales, es siempre un espectáculo trágico: pero vista en sus detalles se convierte en sainete, pues las vicisitudes y tormentos diarios, las molestias incesantes, los deseos y temores de la semana, las contrariedades de cada hora son verdaderos pasos de comedia. Pero lo que constituye una verdadera tragedia son las decepciones, las ilusiones, que la suerte pisotea cruelmente, nuestros errores y el dolor creciente, cuyo desenlace es la muerte. De este modo, como si el destino hubiera querido añadir a la desolación de nuestra existencia el sarcasmo,

nuestra vida encierra todos los dolores de la tragedia, arrebatándonos la dignidad de los personajes trágicos. Por el contrario, en los detalles de la vida, necesariamente nos convertimos todos en caracteres cómicos.

Pero, por mucho que nos atormenten las grandes y pequeñas contrariedades de la vida, manteniéndonos constantemente en la preocupación y en la inquietud, no conseguirán ocultarnos la insuficiencia de la existencia para ocupar nuestro espíritu ni para arrojar de él el hastío que acecha constantemente un instante de tregua que nos conceden los cuidados. Por consiguiente, como si no tuviéramos bastante con los tormentos, las inquietudes y los trabajos que nos impone la realidad, nos creamos nuevos cuidados bajo la forma de mil supersticiones diversas, en cuanto el mundo real nos concede un reposo que no somos capaces de apreciar; nos entregamos a este mundo imaginario, creado por nosotros mismos. Esto es lo que sucede originariamente en los pueblos a los cuales la benignidad del clima y la fertilidad del suelo hacían la vida fácil, lo que sucedió primero entre los indios, luego entre los griegos y romanos, y más tarde entre los italianos y españoles.

El hombre crea a su imagen y semejanza demonios, dioses y santos, a los cuales se complace en ofrecer luego constantes sacrificios, oraciones, ornamentos de iglesia, votos, peregrinaciones, salutaciones, adornos suntuosos, etc. Su culto se confunde con la realidad hasta el punto de que acaba por eclipsarla. Los acontecimientos de la vida son considerados como obras de esos seres, el comercio con ellos ocupa la mitad de la existencia, mantiene constantemente la esperanza y llega a ser muchas veces, por la fuerza de la ilusión, más interesante que el de las criaturas reales. Aquí encuentran su expresión y símbolo las dos necesidades del hombre: la de ayuda y protección, y la de ocupación y entretenimiento; y si muchas veces perjudica al primero de estos fines, derrochando su caudal inútilmente en ofrendas y sacrificios cuando le ocurre una desgracia o se le presenta algún peligro, en vez de invertir su energía en apartar el mal, en cambio satisface mejor la segunda necesidad, por medio de las relaciones fantásticas con el mundo de espíritus que se ha forjado: tal es el beneficio que nos proporcionan las supersticiones, beneficio que no es de desdeñar.

Tomado de: SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*. Porrúa, México, 2005, pp. 324-325.

3. "LA BASE DE TODO DESEO ES LA NECESIDAD, LA CARENCIA, O SEA, EL DOLOR

La vida oscila entre el dolor y el aburrimiento; es la objetivación más perfecta de la voluntad de vivir; por eso, su esencia es "deseo y aspiración"; el hombre es voluntad y necesidades y por ende dolor. "La vida misma es un mar lleno de escollos y remolinos, de los que el hombre intenta huir con la mayor prudencia y cuidado; aun sabiendo que aunque logre, con todo esfuerzo y arte, escapar de los mismos, por eso mismo precisamente se acerca con cada uno de sus pasos, e incluso dirige hacia allí el timón en vía recta, al naufragio total, inevitable e irreparable: la muerte. Ésta es la etapa final del fatigoso viaje y para él, el peor de los escollos de los que ha escapado".

Su existencia está verdaderamente limitada al momento actual, cuyo fluir en el pasado es un caminar perpetuo hacia la muerte, un constante morir, porque su vida pasada, si hacemos abstracción de sus consecuencias para el presente y del testimonio que representa de la voluntad que en ella se imprime, está definitivamente terminada y muerta, ya no existe; por lo que pensando racionalmente lo mismo le debería dar haber sufrido que haber gozado. Sin embargo, el presente se convierte siempre en sus manos en pasado y el futuro es incierto y siempre de corta duración. Por lo cual, su existencia, si la consideramos sólo desde, el punto de vista formal, es un constante caer del presente en el pasado muerto, un constante morir. Pero si consideramos ahora la cosa por el lado físico, es evidente que así como nuestro andar es siempre una caída evitada, la vida de nuestro cuerpo es un morir incesantemente evitado, una destrucción retardada de nuestro cuerpo; y finalmente la actividad de nuestro espíritu no es sino un hastío evitado. Cada uno de nuestros movimientos respiratorios nos evita el morir; por consiguiente, luchamos contra la muerte a cada segundo, y también el dormir, el comer, el calentarnos al fuego son medios de combatir una muerte inmediata. Pero la muerte ha de triunfar necesariamente sobre nosotros, porque le pertenecemos por el hecho mismo de haber nacido y no hace en último término, sino jugar con su víctima antes de devorarla. Mientras tanto hacemos todo lo posible por conservar la vida, como inflaríamos una burbuja de jabón todo lo que se puede, aunque sabemos que al fin ha de estallar.

Según hemos visto, la esencia de la Naturaleza que no piensa, es una constante aspiración sin fin y sin descanso, lo que vernos de una manera más clara en el animal y en el hombre. Querer y ambicionar: ésta es su esencia como si nos sintiéramos poseídos de una sed que nada puede apagar. Pero la base de

todo querer es la falta de algo, la privación, el sufrimiento. Por su origen y por su esencia, la voluntad está condenada al dolor. Cuando ha satisfecho todas sus aspiraciones siente un vacío aterrador, el tedio; es decir, en otros términos, que la existencia misma se convierte en una carga insoportable. La vida como péndulo, oscila constantemente entre el dolor y el hastío, que son en realidad sus elementos constitutivos. Este hecho ha sido simbolizado de una manera bien rara: habiendo puesto en el infierno todos los dolores y todos los tormentos, no se ha dejado para el cielo más que el aburrimiento.

El perpetuo anhelar, que constituye, en el fondo, todo fenómeno de voluntad encuentra, en los grados superiores de su objetivación, su razón de ser principal y más común en que, en ellos, la voluntad se muestra a sí misma bajo la forma corporal que le exige imperiosamente el alimento; lo que da tanta fuerza a esta orden es que el cuerpo no es otra cosa que la voluntad de vivir objetivada. Siendo el hombre la objetivación más perfecta de la voluntad de vivir, es al mismo tiempo el ser que tiene más necesidades; no es en todas partes más que volición y necesidad concretas y puede decirse que es una concreción de mil necesidades. Y con todo esto se encuentra en el mundo abandonado a sí mismo incierto de todo menos de su indigencia y de sus necesidades; de aquí que toda su vida la absorban los cuidados que reclama la conservación de su cuerpo. A esto se une luego el imperativo de la propagación de la especie. Por todas partes le acechan peligros de todo género y necesita desplegar una actividad infatigable, una constante vigilancia para evitarlos. Tiene que recorrer su camino con pies de plomo, escrutando con mirada recelosa, pues le acechan toda clase de contingencias y de adversarios. Así caminaba en el estado salvaje y así camina ahora en las sociedades civilizadas. Jamás se encuentra seguro.

Qualibus in tenebris vitae; quantisque periclis
Degitur hoc aevi, quodcunque est!
(Lucrecio II, 15-16)[1].

La vida de la mayor parte de los hombres no es más que una lucha constante por su existencia misma, con la seguridad de perderla al fin. Pero lo que les hace persistir en esta fatigosa lucha, no es tanto el amor a la vida como el temor a la muerte, que, sin embargo, está en el fondo y de un momento a otro puede avanzar. La vida misma es un mar sembrado de escollos y arrecifes que el hombre tiene que sortear con el mayor cuidado y destreza, si bien sabe que aunque logre evitarlos, cada paso que da le conduce al total e inevitable nau-

1 "¡En qué tinieblas de la vida, en cuán grandes peligros se consume este tiempo, tan breve!" (Lucrecio, *De la naturaleza*, II, 15-16).

fragio: la muerte. Ella es la postrera meta de la fatigosa jornada, que le asusta más que los escollos que evita.

No obstante, también es muy digno de atención, por una parte, que los mismos dolores y males de la vida son fáciles de evitar, y que la misma muerte, de la cual huimos durante nuestra vida, es de desear y a veces corremos hacia ella gustosos, y por otra parte que tan pronto como la necesidad y el sufrimiento nos conceden una tregua, estamos tan próximos al tedio que deseamos que las horas pasen rápidas.

Lo que a todo ser vivo le ocupa y le pone en movimiento es la lucha por la vida. Pero, con la vida una vez asegurada no hemos hecho nada aún, necesitamos sacudir la carga del hastío, hacerla insensible, matar el tiempo, es decir, matar el aburrimiento. En consonancia con esto vemos que todas las personas que han conseguido ponerse a cubierto de la necesidad y las preocupaciones por la subsistencia después de haber sacudido todas las cargas, son ellos una carga para sí mismos y ven con alegría cada hora que matan, es decir, cualquier abreviación de su vida, en cuya posible prolongación habían empleado hasta entonces todas sus fuerzas. El aburrimiento no es un mal menor; deja en el rostro la huella de una verdadera desesperación. Hace que seres como los hombres que tan poco se aman se busquen unos a otros, siendo por esto el origen de la sociabilidad. El mismo Estado se previene contra el aburrimiento de los ciudadanos como contra otras calamidades, porque este mal, así como su contrario, el hambre, puede lanzar al hombre a los mayores excesos: el pueblo necesita *panem et circenses*[2]. El riguroso sistema penitenciario de Filadelfia convierte en instrumento de suplicio el aburrimiento por medio de la soledad y la inacción; y es tan temible que los penados recurren al suicidio. Así como la necesidad es el látigo del pueblo, el tedio lo es de las gentes principales. En la vida burguesa está representado por el domingo, así como la necesidad por los seis días restantes de la semana.

Ahora bien, entre el querer y el lograr se desliza la vida humana. El deseo es por su naturaleza doloroso; la satisfacción engendra al punto la sociedad; el fin era sólo aparente; la posesión mata el estímulo; el deseo aparece bajo una nueva figura, la necesidad vuelve otra vez, y cuando no sucede esto, la soledad, el vacío, el aburrimiento, nos atormentan y luchamos contra éstos tan dolorosamente como contra la necesidad. Para que una vida transcurra felizmente es necesario que entre el deseo y la satisfacción no medie un tiempo ni demasiado corto ni demasiado largo, porque de este modo se reduce el sufri-

[2] Juvenal, X, 81

miento que ambos causan. Pues lo que constituye la parte más hermosa de la vida y nos proporciona los más puros goces, a saber, el conocimiento puro, extraño a toda volición, el gusto de lo bello, los depurados placeres del arte, precisamente porque nos apartan de la vida real transformándonos en espectadores desinteresados, como exigen raras dotes, sólo es patrimonio de unos pocos, y aun a estos mismos sólo les divierte como un sueño pasajero y aun les hace más susceptibles de grandes sufrimientos y los aísla de los otros marcadamente inferiores a ellos, por lo que todo viene a componerse. Pero a la inmensa mayoría de los hombres le son poco accesibles los goces intelectuales; el placer que proporciona el conocimiento puro les es casi completamente desconocido; están completamente entregados al deseo. Por lo cual, si algo les interesa deberá ser (y esto ya va en la significación misma de la palabra) lo que excite su voluntad, aunque no sea sino por una relación lejana y sólo posible con ella; pero no deben pasar de aquí, porque su esencia consiste más en el querer que en el conocer; la acción y la reacción es su único elemento. Expresan de la manera más ingeniosa ésta su naturaleza, y así, por ejemplo, escriben su nombre en los lugares célebres que visitan, reaccionando de esta manera, actuando sobre las cosas, ya que las cosas no actúan sobre ellos; no pueden limitarse a observar un animal raro y exótico, sino que le estimulan, le excitan, juegan con ellos para sentir la acción y la reacción. Pero sobre todo, esta necesidad de estimular la voluntad se manifiesta en la invención y cultivo de los juegos de naipes, que es la expresión más apropiada de este lamentable lado de la humanidad.

Tomado de: SCHOPENHAUER, A. El *mundo como voluntad y representación*. Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1942, pp. 289-292.

Capítulo XI

SØREN KIERKEGAARD: LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL DEL "INDIVIDUO" Y LA "CAUSA DEL CRISTIANISMO"

√ El existencialismo contemporáneo se propuso en albunos de sus autores, una especie de *renacimiento kierkegaardiano*; de manera que colocó en primer plano de la escena filosófica el pensamiento del solitario filósofo que fuera Søren Kierkegaard, nacido y criado en el estricto ambiente cultural de la Dinamarca de ese entonces.

El renacimiento kierkegaardiano → § I.1

√ Kierkegaard (1813-1855) vive su relación con el papá y con la familia como una "cruz". Lo suyo es una dolorosa relación religiosa vivida bajo el signo del castigo de Dios. No se casa con Regina Olsen "porque Dios tenía la primacía" Combate la "apologética científica" y la "incrédula" teología científica que quiere probar a Dios, porque está convencido de que el cristianismo no es cultura. Ataca a Hegel y al obispo Mynster que reducían el cristianismo a cultura. "El cristianismo –anota Kierkegaard en el *Diario*– ya no existe aquí, pero para que se pueda hablar de recuperarlo, sería necesario romper el corazón de un poeta y ese poeta soy yo".

"Dios tenía la primacía" → § I.2, VI, VII

√ El pensamiento de Kierkegaard es un *pensamiento religioso*; su filosofía existencial es una verdadera *teología experimental* o, mejor aún, una *autobiografía teológica* que se desenvuelve en una imponente literatura: *Aut-Aut* (1843), aquí Kierkegaard describe el ideal de vida estético, el del seductor que vive cada instante perdiéndose y dispersándose en el placer; de ese ideal de vida se sale con un cambio (por lo tanto *aut-aut* y no *et-et*) que conduce a la vida ética –la del honesto padre de familia; y luego está el cambio que lleva a la existencia religiosa–; *Temor y temblor* (1843); *Migajas filosóficas* (1844); *El concepto de la angustia* (1844); *Postscriptum no científico* (1850). El *Diario* es de importancia fundamental, que comienza en 1833, cuando Kierkegaard tenía 20 años y llega a los últimos días

La obra de Kierkegaard es una autobiografía teológica → § II.1-4; VI; VII

de septiembre de 1855, dos meses antes de su muerte. Muerte aceptada con infinita gratitud hacia la Providencia, que le había concedido testimoniar la idea del Cristianismo como "verdad sufriente".

√ Kierkegaard es más fuerte contra Hegel que Schopenhauer. Hegel es una figura cómica: es cómica la situación de un espíritu sistemático que cree lograr decirlo todo y está persuadido de que lo incomprensible es algo falso y secundario. La filosofía de Hegel es la más repugnante de todas las formas de libertinaje. Y con prontitud, Kierkegaard se lanza contra el sistema de Hegel y lo hace en nombre del Individuo. Para Kierkegaard, la única alternativa válida al hegelianismo está constituida por el Individuo. Para Hegel lo que cuenta, como en la especie biológica, no es el Individuo sino la humanidad. Pero el Individuo –dice Kierkegaard– cuenta más que la especie: el Individuo, irreemplazable, irreducible, original, es la contestación y la refutación del sistema.

La filosofía de Hegel es "la más significativa de todas las formas de libertinaje" → § III.2

√ El Individuo, en su unicidad e irrepetibilidad, no puede ser anulado por ningún sistema, no puede ser homologado a ningún concepto. He aquí, pues, que entonces el Individuo pone en jaque todas las formas de inmanentismo y panteísmo con los que se intenta reabsorber al individuo en lo universal. De este modo, el Individuo se transforma en el baluarte de la Trascendencia: "El Individuo: con esta categoría –escribe Kierkegaard– permanece en pie o cae la causa del cristianismo [...]. El Individuo es y permanece como el ancla que debe detener la confusión panteísta, es y permanece como el peso que es capaz de comprimirla [...]".

Con el "Individuo "permanece en pie o cae la causa del cristianismo" → § III.3

√ Para Kierkegaard la verdad cristiana no es para demostrar sino para testimoniar, "reproduciendo" la revelación en la propia vida, "sin reservarse, en caso de necesidad, un escondite para sí mismo ni un beso de Judas por las consecuencias". Kierkegaard objeta la consideración especulativa del cristianismo, es decir, el intento de justificarlo con la filosofía. N*o se trata de justificar sino de creer*. Y la fe es siempre un cambio, tanto para quien fue contemporáneo de Cristo como para quien no lo es.

No se trata de justificar el cristianismo sino de creer → § IV.1

√ El hombre, como individuo, ha de tener el coraje de ponerse en relación con Dios: "Primero en relación con Dios y no con los demás". Esta relación está constituida por una diferencia abismal entre Dios y el hombre. Esto quiere decir –precisa Kierkegaard– que el hombre no es capaz absolutamente de nada, que Dios es quien da todo, que Él concede al hombre creer, etc. Ésta es la gracia y aquí se tiene el principio del cristianismo.

El cristianismo es la verdad "de parte de Dios" → § IV.2

Este principio hace auténtica la existencia, porque cuando uno se pone delante de Dios, no hay lugar para las ficciones, los disfraces, las ilusiones. El cristianismo es la verdad "de parte de Dios" y no "de parte del hombre". Por eso, aquellos profesores y pastores que desean satisfacer no la eternidad sino el tiempo –reduciendo el cristianismo a cultura– son "canallas", bellacos que encuentran "más cómodo adular a sus contemporáneos".

√ El hombre en cuanto espíritu –el Individuo– diversamente de cuanto sucede en la especie animal, es superior a ésta. El animal tiene una esencia, está determinado: la esencia, en efecto, es el reino de la necesidad. Pero la manera de ser del Individuo es la existencia: el hombre es lo que elige ser; la existencia no es la realidad o la necesidad sino *la posibilidad*. "La posibilidad –escribe Kierkegaard en *El concepto de la angustia*– es la categoría de más peso"; y quien fue educado en la posibilidad, ha comprendido también su lado terrible y sabe "que él no puede pretender nada de la vida y que el lado terrible, la perdición, la aniquilación, habita codo a codo con el hombre".

La angustia caracteriza la condición humana
→ § V.1-2

La existencia es posibilidad, como amenaza de parte de la nada, posibilidad, pues, como angustia. La angustia caracteriza la situación humana. Pero lo importante es aprender de la escuela de la angustia, captar que *la angustia forma*. En efecto, ella destruye todas las finitudes al descubrir todas sus ilusiones. Es en este mundo –anota Kierkegaard– en donde "Dios, que quiere ser amado, desciende, con la ayuda de la inquietud, a la cacería del hombre".

√ Si la angustia es una característica de la relación del hombre con el mundo, la *desesperación* es propia del hombre en su relación consigo mismo. Escribe Kierkegaard: "La desesperación es la *enfermedad mortal*: un eterno morir sin llegar a morir, una autodestrucción impotente". La desesperación es vivir la muerte del yo. *El desesperado es un enfermo mortal*. La causa primera de la desesperación la ve Kierkegaard en el no querer aceptarse en las manos de Dios"; pero negando a Dios se anula a sí mismo y separarse de Él equivale a arrancarse de las propias raíces y alejarse del "único pozo del que se puede sacar agua".

El desesperado es un enfermo mortal
→ § V.3

A estas alturas, es claro que si el origen de la desesperación está en el no querer aceptarse en las manos de Dios, la existencia auténtica es la que está disponible para el amor de Dios, es la del que no cree más en sí mismo sino sólo en Dios, la del que testimonia "la verdad que viene de parte de Dios y que, llevado al más alto grado de aburrimiento de la vida", está listo a sostener, de manera cristiana, la prueba de la vida, maduro para la eternidad.

de septiembre de 1855, dos meses antes de su muerte. Muerte aceptada con infinita gratitud hacia la Providencia, que le había concedido testimoniar la idea del Cristianismo como "verdad sufriente".

√ Kierkegaard es más fuerte contra Hegel que Schopenhauer. Hegel es una figura cómica: es cómica la situación de un espíritu sistemático que cree lograr decirlo todo y está persuadido de que lo incomprensible es algo falso y secundario. La filosofía de Hegel es la más repugnante de todas las formas de libertinaje. Y con prontitud, Kierkegaard se lanza contra el sistema de Hegel y lo hace en nombre del Individuo. Para Kierkegaard, la única alternativa válida al hegelianismo está constituida por el Individuo. Para Hegel lo que cuenta, como en la especie biológica, no es el Individuo sino la humanidad. Pero el Individuo –dice Kierkegaard– cuenta más que la especie: el Individuo, irreemplazable, irreducible, original, es la contestación y la refutación del sistema.

La filosofía de Hegel es "la más significativa de todas las formas de libertinaje" → § III.2

√ El Individuo, en su unicidad e irrepetibilidad, no puede ser anulado por ningún sistema, no puede ser homologado a ningún concepto. He aquí, pues, que entonces el Individuo pone en jaque todas las formas de inmanentismo y panteísmo con los que se intenta reabsorber al individuo en lo universal. De este modo, el Individuo se transforma en el baluarte de la Trascendencia: "El Individuo: con esta categoría –escribe Kierkegaard– permanece en pie o cae la causa del cristianismo [...]. El Individuo es y permanece como el ancla que debe detener la confusión panteísta, es y permanece como el peso que es capaz de comprimirla [...]".

Con el "Individuo "permanece en pie o cae la causa del cristianismo" → § III.3

√ Para Kierkegaard la verdad cristiana no es para demostrar sino para testimoniar, "reproduciendo" la revelación en la propia vida, "sin reservarse, en caso de necesidad, un escondite para sí mismo ni un beso de Judas por las consecuencias". Kierkegaard objeta la consideración especulativa del cristianismo, es decir, el intento de justificarlo con la filosofía. N*o se trata de justificar sino de creer.* Y la fe es siempre un cambio, tanto para quien fue contemporáneo de Cristo como para quien no lo es.

No se trata de justificar el cristianismo sino de creer → § IV.1

√ El hombre, como individuo, ha de tener el coraje de ponerse en relación con Dios: "Primero en relación con Dios y no con los demás". Esta relación está constituida por una diferencia abismal entre Dios y el hombre. Esto quiere decir –precisa Kierkegaard– que el hombre no es capaz absolutamente de nada, que Dios es quien da todo, que Él concede al hombre creer, etc. Ésta es la gracia y aquí se tiene el principio del cristianismo.

El cristianismo es la verdad "de parte de Dios" → § IV.2

Este principio hace auténtica la existencia, porque cuando uno se pone delante de Dios, no hay lugar para las ficciones, los disfraces, las ilusiones. El cristianismo es la verdad "de parte de Dios" y no "de parte del hombre". Por eso, aquellos profesores y pastores que desean satisfacer no la eternidad sino el tiempo –reduciendo el cristianismo a cultura– son "canallas", bellacos que encuentran "más cómodo adular a sus contemporáneos".

√ El hombre en cuanto espíritu –el Individuo– diversamente de cuanto sucede en la especie animal, es superior a ésta. El animal tiene una esencia, está determinado: la esencia, en efecto, es el reino de la necesidad. Pero la manera de ser del Individuo es la existencia: el hombre es lo que elige ser; la existencia no es la realidad o la necesidad sino *la posibilidad*. "La posibilidad –escribe Kierkegaard en El *concepto de la angustia*– es la categoría de más peso"; y quien fue educado en la posibilidad, ha comprendido también su lado terrible y sabe "que él no puede pretender nada de la vida y que el lado terrible, la perdición, la aniquilación, habita codo a codo con el hombre".

La angustia caracteriza la condición humana
→ § V.1-2

La existencia es posibilidad, como amenaza de parte de la nada, posibilidad, pues, como angustia. La angustia caracteriza la situación humana. Pero lo importante es aprender de la escuela de la angustia, captar que *la angustia forma*. En efecto, ella destruye todas las finitudes al descubrir todas sus ilusiones. Es en este mundo –anota Kierkegaard– en donde "Dios, que quiere ser amado, desciende, con la ayuda de la inquietud, a la cacería del hombre".

√ Si la angustia es una característica de la relación del hombre con el mundo, la *desesperación* es propia del hombre en su relación consigo mismo. Escribe Kierkegaard: "La desesperación es la *enfermedad mortal*: un eterno morir sin llegar a morir, una autodestrucción impotente". La desesperación es vivir la muerte del yo. El *desesperado es un enfermo mortal*. La causa primera de la desesperación la ve Kierkegaard en el no querer aceptarse en las manos de Dios"; pero negando a Dios se anula a sí mismo y separarse de Él equivale a arrancarse de las propias raíces y alejarse del "único pozo del que se puede sacar agua".

El desesperado es un enfermo mortal
→ § V.3

A estas alturas, es claro que si el origen de la desesperación está en el no querer aceptarse en las manos de Dios, la existencia auténtica es la que está disponible para el amor de Dios, es la del que no cree más en sí mismo sino sólo en Dios, la del que testimonia "la verdad que viene de parte de Dios y que, llevado al más alto grado de aburrimiento de la vida", está listo a sostener, de manera cristiana, la prueba de la vida, maduro para la eternidad.

I. *Una vida que no ha jugado al cristianismo*

1. La culpa secreta del padre

"Un día se estudiará, no sólo mis escritos, sino mi vida y todo el complicado secreto de su mecanismo". Esto dijo Kierkegaard de sí mismo. Y tal profecía se cumplió con el *Existencialismo contemporáneo* que se propuso, explícitamente, un *Renacimiento Kierkegaardiano*, poniendo en un primer plano de la escena de la filosofía el pensamiento de ese solitario filósofo que fue Søren Aabye Kierkegaard, quien nació y creció en el estricto ambiente cultural de la Dinamarca de ese entonces.

Kierkegaard nació el 5 de mayo de 1813 en Copenhague. Su padre, comerciante, estaba casado en segundas nupcias con la señora del servicio doméstico. Y si el primer matrimonio fue estéril, el segundo fue bastante fecundo, tuvo siete hijos. Søren fue el último de los siete y nació cuando su papá tenía ya 56 y su mamá 44 años. Por eso, él se definió "hijo de la vejez". Cinco hermanos de Søren murieron antes que él. Sólo Pedro, quien llegó a ser obispo luterano, le sobrevivió.

En su familia y, sobre todo, en el papá, Kierkegaard vio el signo de un *trágico destino misterioso*. Hablando de una oscura culpa del padre, él afirma que la revelación de esta culpa, constituyó para él el "gran terremoto" de su vida. En 1844, en su *Diario*, cuenta de "una relación entre padre e hijo, en donde el hijo, descubre involuntariamente todo el telón de fondo, sin tener el valor de ir hasta la raíz. El papá era un hombre estimado, piadoso y austero; sólo una vez, estando embriagado, se le escaparon algunas palabras que dejan sospechar la cosa más horrenda. El hijo no logra conocer eso de otra forma, y no se atreve a inquirir sobre esto ni con su papá ni con ningún otro.

Quizá la culpa secreta del papá haya sido la "maldición" que él, siendo niño, lanzó contra Dios, en el desierto territorio de Jutlandia y que a los 82 años no había olvidado aún, o tal vez fue aquella caída "con Betsabé" cometida con la señora del servicio doméstico, pocos meses después de la muerte de la primera esposa. En todo caso, la imprevista revelación de la culpa del papá, será para Kierkegaard como un relámpago en la oscuridad que le permitirá la comprensión del misterio de su vida.

La relación de Kierkegaard con su papá y con la familia es una "cruz", una dolorosa relación religiosa, vivida bajo el signo del castigo de Dios. Es una relación hacia algo de *culpable*, de *pecaminoso*, que la divina omnipotencia cancelará

como un intento fallido. De naturaleza religiosa es también aquella "espina en la carne", que bloquea el intento de Kierkegaard de realizarse en el *ideal ético* y que le impide casarse con Regina Olsen o llegar a ser pastor luterano.

2. Por qué Kierkegaard no se casó con Regina Olsen

Regina Olsen, hija de un alto funcionario, tenía 18 años cuando, en 1840, Kierkegaard, que tenía 27 años, la pidió en matrimonio. Sin embargo, él no logró concluir el noviazgo. "Pedí un coloquio con ella, lo tuve el 10 de septiembre, a mediodía. No dije una palabra para hechizarla: accedió [...]. Pero al día siguiente, vi, en lo más íntimo, que me había equivocado. Un penitente, como era yo, con mi vida *ante acta* y mi melancolía... eso debía bastar. En ese tiempo, sufrí penas indescriptibles [...]. La ruptura definitiva tuvo lugar como dos meses después. Ella se desesperó [...]".

Más tarde, Regina se casó con un tal Schlegel y tuvo un matrimonio tranquilo. Pero Kierkegaard no la olvidó; continuó esperando que la oposición del mundo, del que era una víctima, le confiriera "un nuevo valor", ante los ojos de Regina.

Y luego, "la ley de toda mi vida –confiesa Kierkegaard– es que ella regresa en todos los momentos decisivos. Como ese general que mandó personalmente a quienes lo fusilaban, también yo, siempre he mandado cuándo debo ser herido [...]. El pensamiento (y esto era amor), era: yo seré tuyo o te será permitido herirme tan profundamente, de herirme en lo más íntimo de mi melancolía y en mi relación con Dios de modo que, aunque separado de ti, sin embargo, seré tuyo". Kierkegaard anota que el contenido de aquel período de noviazgo "no fue para mí sino



Søren Kierkegaard (1813-1855) fue el poeta cristiano que declaró "ridículo" el sistema hegeliano y por el cual la existencia del individuo se hace auténtica sólo ante la trascendencia de Dios.

una serie de reflexiones penosas, de conciencia angustiada. Me preguntaba: ¿osarás tener un noviazgo, osarás casarte? ¡Extraño! Sócrates habla con frecuencia de lo que había aprendido de una mujer. También yo puedo decir que debo todo lo mejor de mí a una muchacha; no lo aprendí precisamente de ella, sino a causa de ella".

Un *penitente*, alguien que abraza el ideal cristiano de vida, con toda la tremenda seriedad que el cristianismo implica, no puede, en opinión de Kierkegaard, vivir la vida tranquila del hombre casado. No puede aceptar el compromiso mundano y la inserción gratificante en el orden establecido. Regina no podía ser su esposa "porque Dios tenía la primacía". Fue también esta la razón por la que no llegó a ser pastor.

Y en esta convicción de fondo, de que la fe relativiza todas las cosas humanas y que por lo mismo no puede ser reducida a cultura, se encaja la intensa polémica que Kierkegaard entabló contra la cristiandad de su tiempo. Éste es su pensamiento de fondo: los hombres quieren "vivir tranquilos y atravesar felizmente el mundo": Por esta razón "toda la cristiandad es un disfraz: pero el cristianismo no existe de hecho". Y Kierkegaard se escandaliza ante la realidad, tremenda para él, de que entre los cismas y las herejías no figura la herejía más sutil y más cargada de peligros: la herejía de "jugar al cristianismo".

II. *La obra de Kierkegaard, el "poeta cristiano" y sus temas fundamentales*

1. Defensa del "Individuo"

"En la especie animal –escribe Kierkegaard– vale siempre el principio: el individuo es inferior a la especie. El género humano tiene la característica, justamente porque cada individuo ha sido creado a imagen de Dios, de que el Individuo es mayor que la especie". En la defensa del Individuo, una vez tomada con toda la seriedad que merece el evento fundamental de la historia que es el cristianismo, se actúa y se desenvuelve toda la obra de Kierkegaard, cuyo primer trabajo filosófico fue el *Concepto de ironía* (1841) en el que se contrapone a la ironía romántica (que en nombre del Yo absoluto no toma en serio la realidad), el empeño ético de la ironía socrática.

Los dos volúmenes de *Aut-Aut* son de 1843, de los cuales surge la idea de que la existencia finita del Individuo existente no se caracteriza por el *et-et*, o sea, por la superación hegeliana, sino por la elección, es decir, por el *aut-aut*.

2. El tema de la fe

En el *Diario de un seductor* –con el que termina el primer volumen de *Aut-Aut*– Kierkegaard describe el *ideal estético* de la vida del seductor que vive cada instante, dispersándose, sin un auténtico empeño ético, en la multiplicidad y disipándose en el placer. Y de esta forma de vida, que es precisamente el ideal estético, se sale con el *cambio* (o sea, el *aut-aut*), que conduce a *la vida ética* y luego a la *vida de fe*. Y precisamente la vida de fe es la que, según Kierkegaard, constituye la forma verdaderamente auténtica de la existencia finita, mirada como encuentro del Individuo con la *individualidad* de Dios.

Kierkegaard dedica la obra *Temor y temblor* (1843) a la cuestión del significado de la fe. La fe va más allá del mismo ideal ético de la vida. El símbolo de la fe es Abrahán quien, en nombre de la fe en Dios, alza el cuchillo sobre su propio hijo. ¿Pero cómo hace Abrahán para estar seguro de que es Dios mismo quien le ordena matar a su hijo Isaac? Si se acepta la fe, como Abrahán, entonces la vida religiosa auténtica aparece en toda su contradicción, ya que la fe en Dios, que ordena matar al propio hijo, y el principio moral que impone amar al hijo, entran en conflicto y conducen "al creyente ante una trágica elección. La fe es paradoja y angustia ante Dios como posibilidad infinita.

3. Los temas de la "angustia" y de la "desesperación"

Kierkegaard dedica el *Concepto de la angustia* (1844) al problema de la angustia, como modo de ser de la existencia del Individuo. "La angustia es la posibilidad de la libertad; sólo esta angustia, mediante la fe, tiene la capacidad de formar de modo absoluto, en cuanto destruye las finitudes, al descubrir todas sus ilusiones". La angustia forma al discípulo de la posibilidad" y prepara al "caballero de la fe".

También en 1844, Kierkegaard publica el importante volumen *Migajas filosóficas*, en el cual, examina la idea de mayéutica religiosa y analiza el significado de la categoría de lo posible. Pero, entretanto, en el año anterior, en 1843, había dado a la imprenta *La repetición* en la que, al ideal estético de la vida, contrapone la recon-

una serie de reflexiones penosas, de conciencia angustiada. Me preguntaba: ¿osarás tener un noviazgo, osarás casarte? ¡Extraño! Sócrates habla con frecuencia de lo que había aprendido de una mujer. También yo puedo decir que debo todo lo mejor de mí a una muchacha; no lo aprendí precisamente de ella, sino a causa de ella".

Un *penitente*, alguien que abraza el ideal cristiano de vida, con toda la tremenda seriedad que el cristianismo implica, no puede, en opinión de Kierkegaard, vivir la vida tranquila del hombre casado. No puede aceptar el compromiso mundano y la inserción gratificante en el orden establecido. Regina no podía ser su esposa "porque Dios tenía la primacía". Fue también esta la razón por la que no llegó a ser pastor.

Y en esta convicción de fondo, de que la fe relativiza todas las cosas humanas y que por lo mismo no puede ser reducida a cultura, se encaja la intensa polémica que Kierkegaard entabló contra la cristiandad de su tiempo. Éste es su pensamiento de fondo: los hombres quieren "vivir tranquilos y atravesar felizmente el mundo": Por esta razón "toda la cristiandad es un disfraz: pero el cristianismo no existe de hecho". Y Kierkegaard se escandaliza ante la realidad, tremenda para él, de que entre los cismas y las herejías no figura la herejía más sutil y más cargada de peligros: la herejía de "jugar al cristianismo".

II. La *obra de Kierkegaard, el "poeta cristiano" y sus temas fundamentales*

1. Defensa del "Individuo"

"En la especie animal –escribe Kierkegaard– vale siempre el principio: el individuo es inferior a la especie. El género humano tiene la característica, justamente porque cada individuo ha sido creado a imagen de Dios, de que el Individuo es mayor que la especie". En la defensa del Individuo, una vez tomada con toda la seriedad que merece el evento fundamental de la historia que es el cristianismo, se actúa y se desenvuelve toda la obra de Kierkegaard, cuyo primer trabajo filosófico fue el *Concepto de ironía* (1841) en el que se contrapone a la ironía romántica (que en nombre del Yo absoluto no toma en serio la realidad), el empeño ético de la ironía socrática.

Los dos volúmenes de *Aut-Aut* son de 1843, de los cuales surge la idea de que la existencia finita del Individuo existente no se caracteriza por el *et-et*, o sea, por la superación hegeliana, sino por la elección, es decir, por el *aut-aut*.

2. El tema de la fe

En el *Diario de un seductor* –con el que termina el primer volumen de *Aut-Aut*– Kierkegaard describe el *ideal estético* de la vida del seductor que vive cada instante, dispersándose, sin un auténtico empeño ético, en la multiplicidad y disipándose en el placer. Y de esta forma de vida, que es precisamente el ideal estético, se sale con el *cambio* (o sea, el *aut-aut*), que conduce a *la vida ética* y luego a la *vida de fe*. Y precisamente la vida de fe es la que, según Kierkegaard, constituye la forma verdaderamente auténtica de la existencia finita, mirada como encuentro del Individuo con la *individualidad* de Dios.

Kierkegaard dedica la obra *Temor y temblor* (1843) a la cuestión del significado de la fe. La fe va más allá del mismo ideal ético de la vida. El símbolo de la fe es Abrahán quien, en nombre de la fe en Dios, alza el cuchillo sobre su propio hijo. ¿Pero cómo hace Abrahán para estar seguro de que es Dios mismo quien le ordena matar a su hijo Isaac? Si se acepta la fe, como Abrahán, entonces la vida religiosa auténtica aparece en toda su contradicción, ya que la fe en Dios, que ordena matar al propio hijo, y el principio moral que impone amar al hijo, entran en conflicto y conducen "al creyente ante una trágica elección. La fe es paradoja y angustia ante Dios como posibilidad infinita.

3. Los temas de la "angustia" y de la "desesperación"

Kierkegaard dedica el *Concepto de la angustia* (1844) al problema de la angustia, como modo de ser de la existencia del Individuo. "La angustia es la posibilidad de la libertad; sólo esta angustia, mediante la fe, tiene la capacidad de formar de modo absoluto, en cuanto destruye las finitudes, al descubrir todas sus ilusiones". La angustia forma al discípulo de la posibilidad" y prepara al "caballero de la fe".

También en 1844, Kierkegaard publica el importante volumen *Migajas filosóficas*, en el cual, examina la idea de mayéutica religiosa y analiza el significado de la categoría de lo posible. Pero, entretanto, en el año anterior, en 1843, había dado a la imprenta *La repetición* en la que, al ideal estético de la vida, contrapone la recon-

quista de sí mismo, es decir, de la existencia auténtica mediante la fe. También en *Etapas en el camino de la vida* (1845), examina el mismo tema.

Y en la *Enfermedad mortal* (1849), Kierkegaard, aprovechando los resultados de las obras anteriores, contrapone a la desesperación, que es la verdadera *enfermedad mortal*, la salvación por la fe; y sostiene que fuera de ésta no hay más que desesperación.

En el último año de su vida, Kierkegaard publica nueve fascículos del periódico "El Momento", mediante el cual intentaba restaurar el sentido genuino del cristianismo. Kierkegaard, en fuerte polémica con el ambiente religioso, vivió el último período de su vida amargado por una serie de ataques, casi cotidianos, de parte de un periódico humorista, "El corsario".

4 El carácter religioso de la obra de Kierkegaard

El *Diario* es una obra de importancia fundamental. Éste ocupa casi cinco mil páginas, en veinte volúmenes, que forman la edición póstuma de sus "Cartas". El *Diario* es una obra que Kierkegaard inició en 1833, cuando tenía un poco más de veinte años, y llega a los últimos días de septiembre de 1855, menos de dos meses antes de su muerte. El *Diario*, como se ha dicho con justicia, revela el ánimo y el pensamiento de Kierkegaard mejor que cualquier otro de sus escritos.

Dadas estas rápidas alusiones sobre las obras de Kierkegaard, no se requiere mucho para llegar a comprender que el pensamiento de Kierkegaard es *esencialmente religioso*: es la defensa de la existencia del Individuo, existencia que se hace auténtica sólo ante la trascendencia de Dios. El Individuo y Dios y la relación entre éstos son los temas de fondo de la filosofía de Kierkegaard, la cual se configura así como una verdadera *autobiografía teológica*. "El cristianismo –anota Kierkegaard en el *Diario*– ya no existe aquí, pero para que se pueda hablar de recuperarlo, sería necesario romper el corazón de un poeta y ese poeta soy yo".

El *poeta cristiano*, que no cree en sí mismo, sino sólo en Dios, afirma en "El Momento", que ahora muere contento: la lucha se ha terminado y él se declara infinitamente agradecido con la Providencia que le concedió sufrir para propagar la idea del cristianismo como "verdad sufriente". La verdad cristiana, mediante la escuela del sufrimiento, lo había hecho libre: "Humillado mediante una enseñanza tremenda, he adquirido también la franqueza". [Textos 1]

III. El *descubrimiento kierkegaardiano de la categoría del* Individuo

1. La categoría del "Individuo"

Kierkegaard, en nombre de la indescriptible realidad del Individuo, ataca, con valiente franqueza, la filosofía especulativa y especialmente el sistema hegeliano. "La existencia –escribe Kierkegaard– corresponde a la realidad singular, al Individuo (cosa que ya enseñó Aristóteles); ella queda por fuera y no coincide con el concepto [...]. Un hombre individual no tiene ciertamente una existencia conceptual".

Pero la filosofía –refuta Kierkegaard– parece interesada únicamente en los conceptos; no se preocupa de la existencia concreta que podemos ser yo, tú, él, en nuestra singularidad irrepetible e irreemplazable; la filosofía se ocupa, en cambio, del hombre en general, del concepto de hombre. Pero ni mi existencia ni la tuya son de hecho un concepto.

El Individuo, en síntesis, es el punto sobre el que hace énfasis Kierkegaard para desmontar las pretensiones del sistema. "Si yo debiera –confiesa él mismo– pedir un epitafio para mi tumba, no pediría más que: "*Aquel Individuo*", aunque ahora tal categoría no sea entendida. Lo será luego. Cuando aquí todo era sistema sobre sistema, yo, con esta categoría "el Individuo", tomé polémicamente como objetivo el sistema, y ya no se habla más del sistema".

Kierkegaard unía, a la categoría del "Individuo", la propia importancia histórica, consistente también en el desenmascaramiento de la mentira contenida en los sistemas filosóficos que, precisamente, se interesan por los conceptos y no por la existencia. "Sucede con la mayor parte de los filósofos, respecto de sus sistemas, como si uno construyera un enorme castillo y luego, por cuenta propia, se retirara a vivir en un granero. Ellos no viven como personas en sus enormes edificios sistemáticos. Pero ésta es y permanece [...] una acusación decisiva".

2. El "fundamento ridículo" del sistema hegeliano

La acusación decisiva está dirigida, en particular, contra Hegel cuyo sistema es la encarnación de la pretensión de "explicar todo" y de demostrar la necesidad de cada acontecimiento. Pero la existencia no logra ser encerrada por el sistema que resulta así una falsificación y una caricatura por cuanto de singular, irrepetible, cualitativo y humano hay en la existencia.

La figura del filósofo sistemático, la figura de Hegel, en síntesis, aquella del filósofo sistemático, es, en opinión de Kierkegaard, una figura *cómica*. Es cómica la

El Individuo. Con la categoría del Individuo, Kierkegaard ataca el sistema hegeliano: desmontando el hegelianismo y el panteísmo, logra poner a salvo el cristianismo; y dentro del cristianismo, el filósofo readquiere un valor absoluto. "El Individuo" es la categoría por la cual deben pasar –desde el punto de vista religioso– el tiempo, la historia, la humanidad [...]. Con esta categoría "el Individuo", cuando aquí todo era sistema sobre sistema, yo cuestioné al sistema y ahora no se habla más de sistema [...]. El Individuo": con esta categoría permanece o cae la causa del cristianismo".

La existencia –dice Kierkegaard– corresponde a la realidad singular, al Individuo: "Un hombre individual no tiene ciertamente una existencia conceptual". La filosofía se interesa por los conceptos. No se preocupa de la existencia concreta que somos yo, tú, él, en nuestra irrepetible singularidad; la filosofía se ocupa del concepto de hombre, de aquel en general, pero ni mi existencia ni la tuya son un concepto–. Y si en el mundo animal la especie es superior al individuo, en el mundo humano –precisamente gracias al cristianismo– el Individuo es superior a la especie.

"La ley de la existencia (que a su vez es gracia) que Cristo estableció para ser hombre, es: ponte como Individuo en relación con Dios". Kierkegaard une a esta categoría su importancia como pensador: "El Individuo es y permanece como el ancla que debe detener la confusión panteísta; es y permanece como el peso que es capaz de comprimirla". Y también, confiesa Kierkegaard: "Si yo debiera ordenar un epitafio para mi tumba, no pediría sino: "Aquel Individuo" aun cuando ahora tal categoría no sea comprendida, lo será luego".

situación de "un espíritu sistemático que cree poder decir todo y que está persuadido de que lo incomprensible es algo falso o secundario". Por esto, dice Kierkegaard, "en contra [...] de la horrenda solemnidad de los especuladores, yo mostré la broma de la ironía".

Y, contra Hegel, Kierkegaard es más duro que Schopenhauer. En efecto, él llega a decir que el hegelianismo, "este brillante espíritu de podredumbre", es la "más repugnante de todas las formas de libertinaje". Kierkegaard habla de la "marcha de la pomposidad del hegelianismo y de su "abominable pompa corruptora".

Hegel pretende mirar las cosas con los ojos de Dios, de *saberlo todo*, pero cae en el ridículo porque su sistema *se olvida de la existencia, es decir, del Individuo*. Por esta razón la filosofía sistemática no es que se apoye en un presupuesto errado, sino, más bien, "sobre un fundamento ridículo": presume hablar del Absoluto y no comprende la existencia humana.

3. La centralidad de la categoría del "Individuo"

"El Individuo" es la categoría por la cual han de pasar –desde el punto de vista religioso– el tiempo, la historia y la humanidad".

Y según Kierkegaard, el Individuo es precisamente la única alternativa

válida al hegelianismo. Para Hegel lo que cuenta, –como en la especie biológica– no es el individuo sino la humanidad. Pero como se ha visto, para Kierkegaard, el individuo cuenta más que la especie: el Individuo es la contestación y la refutación del sistema.

Y al mismo tiempo, el Individuo, original e irreducible, irreemplazable, es el único que pone en jaque todas las formas de inmanentismo y de panteísmo, con las que se intenta reducir, es decir, reabsorber, lo individual en lo universal.

En este sentido, el Individuo es el baluarte de la Trascendencia: "El Individuo: con esta categoría –afirma Kierkegaard– permanece en pie o cae la causa del cristianismo [...], "el Individuo" es y sigue siendo como el ancla que debe detener la confusión panteísta, es y sigue siendo como el peso que es capaz de comprimirla [...]. A cada hombre que pueda atraer bajo esta categoría del "Individuo", me empeño en hacerlo cristiano; o mejor, puesto que uno no puede hacer esto por otro, le garantizo que lo será".

El "Individuo" y la "fe" son correlativos. Y para Kierkegaard, la fe, es decir, "el hecho de ser cristiano", constituye el dato central de la existencia. [Textos 2]

IV. *Cristo: irrupción de lo eterno en el tiempo*

1. La verdad cristiana no es para demostrar

Una vez aceptado que la fe ocupa el centro de la existencia, enseguida se ve que "la filosofía y el cristianismo no se dejan nunca conciliar. Porque si debo mantener una de las cosas esenciales al cristianismo, es decir, la Redención, ella debe necesariamente extenderse a todo hombre. ¿O debería suponer que sus cualidades morales son defectuosas pero que su conocimiento permanece en cambio intacto? En este caso, sí puedo admitir la posibilidad de una filosofía posterior al cristianismo o a que el hombre se haya hecho cristiano, pero entonces ésta sería una filosofía cristiana".

En otras palabras, *el creyente no puede filosofar como si la Revelación no hubiera acontecido*. La irrupción de lo eterno en el tiempo se efectuó en Cristo. Y para el "conocimiento cristiano" esto es un *hecho absoluto* y en cuanto tal no es para demostrar, por la simple razón de que los hechos no se demuestran, sino que se aceptan o se rechazan y por el ulterior motivo que del absoluto "no se pueden dar razones, a lo sumo podrían darse razones que no serían razones".

Para Kierkergaard la verdad cristiana no es para demostrar; es ante todo una verdad para testimoniar, "imitar" la Revelación en la propia vida "sin reservarse, para el caso de necesidad, un escondite para sí mismo ni un beso de Judas para las consecuencias".

Y esta *imitación* implica un testimonio total, porque en relación con Dios es imposible meterse "hasta un cierto punto", por la razón de que Dios es la negación de todo aquello que es "hasta un cierto punto". Lo que Kierkegaard objeta es la "consideración especulativa del cristianismo", o sea, el intento de justificarlo con la filosofía. N*o se trata de justificar sino de creer.* Y para creer no es necesario haber sido contemporáneo de Jesús. La realidad es que haber visto a ese hombre no es suficiente para creer que ese hombre es Dios. La fe me hace ver en un hecho histórico algo eterno: y respecto a lo eterno, "cada época está igualmente cercana". La fe es siempre un *cambio* tanto para quien fue contemporáneo de Cristo como para quien no lo es.

Así se comprende la expresión de Kierkegaard, según la cual "la verdad es subjetividad": *nadie puede ponerse en mi lugar delante de* Dios. *Dios tuvo a tal punto misericordia de los hombres que concedió la gracia de querer relacionarse con cada* Individuo.

2. El principio del cristianismo

Entonces, el hombre debe tener el valor de ponerse en cuanto Individuo en relación con Dios: "Primero en relación con Dios y con los demás". Y la esencia de esta relación es que "hay una diferencia cualitativa abismal entre Dios y el hombre. Esto significa o se expresa diciendo que el hombre no puede absolutamente nada, que Dios es quien lo da todo, que es Él quien da al hombre el creer, etc. Ésta es la gracia y ahí está el principio del cristianismo"

Y precisamente es este principio el que hace *auténtica* la existencia, ya que cuando nos ponemos *delante de* Dios no hay más espacio para las ficciones, los disfraces y las ilusiones: "Para nadar es necesario desnudarse; para aspirar a la verdad es indispensable desnudarse en un sentido mucho más íntimo, es necesario desvestirse de un vestido mucho más interno de pensamientos, ideas, egoísmo y cosas semejantes, antes de poder llegar a estar desnudo como se necesita".

En síntesis, para Kierkegaard, el cristianismo es la verdad "de parte de Dios" y no "de parte del hombre". Por eso, "profesores" y "pastores" son únicamente



Søren Kierkegaard en un retrato a lápiz

canallas: la tarea era la de *satisfacer a la eternidad*, pero estos intentan satisfacer al tiempo, son "bellacos" que encuentran que "es más cómodo adular a los contemporáneos".

Contra ellos, Kierkegaard quiso ponerse ante la verdad cristiana, pero no para demostrarla o para hablar de ella inútilmente –como hacen los "profesores" y los "pastores"– sino, principalmente, para experimentarla en la propia existencia.

En este contexto se comprende por qué Kierkegaard en el *Punto de vista explicativo de mi obra* (1848), insiste en decir que: "Siempre he sido y seré un escritor religioso". La filosofía existencial de Kierkegaard es una verdadera teología experimental o, más exactamente aún, una autobiografía teológica.

V. *Posibilidad, angustia y desesperación*

Posibilidad. Junto con el concepto de Individuo, el de *posibilidad* es fundamental en el pensamiento de Kierkegaard. El animal tiene una esencia, está determinado por lo que es; es una máquina guiada por los instintos; la esencia es el reino de la necesidad. La existencia, en cambio, es el modo de ser del Individuo. El hombre es lo que elige ser, la existencia es posibilidad, obliga a elegir, implica riesgo, genera angustia.

"La posibilidad –se lee en el *Diario*– es la categoría de más peso Con frecuencia, en verdad se escucha decir lo contrario, que la posibilidad es tan ligera y la realidad tan pesada. ¿Pero de quién se escucha tales discursos? De algunos hombres miserables, que nunca han sabido qué es la posibilidad Usualmente, la posibilidad de la que se dice ser tan ligera, es entendida como posibilidad de felicidad, de fortuna, etc. Pero ésta no es la posibilidad; es un invento falaz que los hombres, en su corrupción, acicalan para poder tener al menos un pretexto para lamentarse de la vida, de la Providencia y para tener ocasión de hacerse importantes ante sus propios ojos. No, en la posibilidad todo es igualmente posible y quien haya sido educado en ésta, ha comprendido tanto el lado terrible como el placentero".

Para Kierkegaard, si uno sale de la escuela de la posibilidad, ese "no puede pretender absolutamente nada" y sabe que el lado terrible, la perdición, el aniquilamiento, habita al lado de cada hombre; y si ha sacado provecho de la angustia que se sigue de esto, "dará a la realidad otra explicación; exaltará la realidad y aun cuando ella pese gravemente sobre él, se recordará que ella es mucho más ligera que cuanto es la posibilidad".

1. La posibilidad como modo de ser de la existencia

La característica propia del hombre en cuanto espíritu –es bueno repetirlo– es aquella por la cual el Individuo, a diferencia de las especies animales, es superior a la especie. El animal tiene una *esencia* y por ende está determinado ya que la esencia es el reino de la necesidad, cuyas leyes busca la ciencia. En cambio, el modo de ser del Individuo es la existencia. Y ésta es el reino de la libertad: el hombre es lo que él elige ser, es lo que él llega a ser.

Esto quiere decir que el modo de ser de la existencia no es la realidad ni la necesidad, sino la *posibilidad*. Pero "la posibilidad –escribe Kierkegaard en el *Concepto de la angustia*– es la categoría de más peso". En efecto, en la *posibilidad, todo es igualmente posible*, y quien haya sido educado en la posibilidad, ha comprendido también su lado terrible y sabe "que él no puede pretender absolutamente nada de la vida y que el lado terrible, la perdición, el aniquilamiento, habita al lado de cada hombre [...]".

2. La angustia como puro sentimiento de lo posible

La existencia es libertad, es poder-ser, es decir, posibilidad: posibilidad de no elegir, de permanecer en la parálisis, de escoger y de perderse; posibilidad como "amenaza de la nada". La realidad es que la existencia es posibilidad y por ende, *angustia*. La angustia es el puro sentimiento de lo posible; es el sentido de lo que puede suceder y que *puede ser más terrible que la realidad*. Porque, si uno sale de la escuela de la posibilidad, y si "ha sacado provecho de la experiencia de la angustia, entonces, dará otra explicación de la realidad y también cuando ella pese gravemente sobre él, se acordará de que es mucho más ligera que cuanto pueda serlo la posibilidad".

Lo posible, afirma Kierkegaard, corresponde perfectamente al futuro. Lo posible es, para la libertad, el futuro y el futuro, para el tiempo, es lo posible. Por eso, angustia y futuro están unidos.

La angustia caracteriza la condición humana: quien vive en el pecado está angustiado por la posibilidad del arrepentimiento; quien vive liberado del pecado, vive en la angustia de recaer en él. Pero lo importante es entender que *la angustia forma*: ella, en efecto, "destruye todas las finitudes descubriendo todas sus ilusiones". De este modo, "Dios que quiere ser amado, desciende, con la ayuda de la inquietud, a la caza del hombre".

3. La desesperación como enfermedad mortal

Si la angustia es típica del hombre en su relación con el mundo, la *desesperación* es propia del hombre en su relación consigo mismo. La desesperación es, para Kierkegaard, la culpa del hombre que no sabe aceptarse a sí mismo en su profundidad. Y la desesperación es, para Kierkegaard, *la enfermedad mortal* "un eterno morir sin morir", una "autodestrucción impotente".

Desde el punto de vista cristiano, "ni siquiera la muerte es enfermedad mortal, menos aún lo es cualquier sufrimiento terrestre y temporal, pobreza, enfermedad, miseria, tribulación, adversidad, tormentos, penas espirituales, luto, afán". La muerte puede ser el final de una enfermedad pero, en el sentido cristiano, la muerte no es el fin. "Si se quisiera hablar de una enfermedad mortal, en el sentido más estricto, debería ser una enfermedad cuyo final fuera la muerte y la muerte fuera el fin. Y ésta es precisamente la desesperación". E*l desesperado es un enfermo mortal*.



Pintura de C. Zeuthen (1843), donde aparece Kierkegaard mientras trabaja en un café (Museo Histórico Nacional de Frederiksberg, Dinamarca)

La desesperación –escribe Kierkegaard– es "vivir la muerte del Yo". Cada hombre está desesperado y quizá mucho más que cualquier otro, lo está aquel que no siente en sí ninguna desesperación. Pero –precisa Kierkegaard– cada hombre está desesperado, excepto cuando "orientándose hacia sí mismo, queriendo ser él mismo, el Yo se sumerge, mediante la propia transparencia, en la potencia que lo ha puesto".

El surgimiento de la desesperación está en el no quererse aceptar en las manos de Dios; pero, negando a Dios, se aniquila a sí mismo; y separarse de Él significa arrancarse de las propias raíces y alejarse del "único pozo del que se puede sacar el agua".

Pero si la raíz de la desesperación está en el no quererse aceptar de las manos de Dios, entonces es claro que la existencia auténtica es la que está disponible para el amor de Dios, la del que no cree más en sí mismo sino sólo en Dios. Y esta

fe en Dios, este testimoniar "la verdad que viene de parte de Dios", lleva al cristiano a "entrar en serio y directo conflicto con este mundo" y simultáneamente le hace entender que, desde el punto de vista cristiano "el propósito de esta vida es la de ser llevado al punto más alto del aburrimiento de la vida". Y cuando se ha llegado a este punto, entonces se sostiene de modo cristiano la *prueba* de la vida y se está maduro para la eternidad". |Textos 3-4|

VI. *Kierkegaard: la ciencia y el cientificismo*

1. Si Dios tiene la primacía, la ciencia tiene un límite intraspasable

Para Kierkegaard, pues, "Dios es quien tiene la primacía". Por consiguiente, *la ciencia de este mundo* no tiene mucha importancia, ya que para el cristiano la existencia *auténtica* se pone en el plano de la fe: la ciencia como forma de vida es existencia no auténtica.

Es una hipocresía decir que *la ciencia conduce a Dios*. Es la apologética "científica" que Kierkegaard combate. Él se rebela contra aquellos que –como hombres superiores– querrían "hacer de Dios una belleza sostenida, un artista fenomenal, que no todos son capaces de entender". Pero: ¡Alto ahí! No, la exigencia religiosa y humana es que nadie, exactamente nadie, puede entender a Dios; que el más sabio debe atenerse humildemente a la misma cosa que el ingenuo. Aquí está la profundidad de la ignorancia socrática: "*Renunciar con toda la fuerza de la pasión*" a todo saber curioso, para ser simplemente ignorantes delante de Dios". Y si el naturalista, que con su ciencia quiere comprender a Dios, es un hipócrita, es igualmente verdadero que es funesto y peligroso llevar una tal cientificidad a la esfera del espíritu. Entre el hombre y Dios hay un abismo infinito y los problemas éticos y religiosos no se dejan tratar con los métodos de las ciencias naturales, no se resuelven mirando por el microscopio.

El naturalista que presuma conocer a Dios de cualquier modo, es un hipócrita. El científico que desea tratar los problemas éticos y religiosos con el método de la ciencia, es peligroso y funesto. Las ciencias naturales no pueden dar más de sí mismas: *y ellas no son ni ética ni religión*. El espíritu exige certezas morales y una esperanza que no debe aguardar las últimas noticias del correo. La ciencia no puede dar estas cosas. Cuando se habla de ética "entonces es perfectamente indiferente si los hombres creen que la tierra está quieta o camina". En efecto,

aun cuando se conceda que las ciencias naturales tengan razón contra algunas expresiones de la Escritura (sobre la edad del universo, la astronomía, etc.), lo que "queda completamente inmutable es la ética cristiana". [Textos 5].

VII. *Kierkegaard contra la "teología científica"*

1. La teología no es ciencia sino "sabiduría del espíritu"

Si las cosas son así, entonces es evidente la situación cómica (y trágica) en la que se encuentra la teología: "La ciencia teológica desea tanto, también ella, ser ciencia, pero igualmente en esto perderá la partida. Si el asunto no fuera tan serio, sería muy cómico pensar la penosa situación de la ciencia teológica; pero lo amerita, porque la venganza de su desazón es querer hacerse pasar por ciencia".

Para Kierkegaard, la realidad es que "la teología científica es incrédula, le falta franqueza delante de Dios, está de mala fe en relación con la Sagrada Escritura. Ella no puede respirar, como habría hecho Lutero con un decreto del siguiente contenido: "Nuestro Señor se burla de las ciencias naturales".

Es insensato proponer una "teología científica" como es insensato hacer una "teología sistemática" (es decir, hegeliana)". Esto se hace sólo porque se tiene miedo y no se tiene fe.

La investigación científica no tiene fin, no se concluye nunca. Y "si el naturalista no siente este tormento, quiere decir que no es pensador. Éste es el *tantalismo* de la intelectualidad. Un pensador prueba las penas del infierno hasta cuando no haya probado la certeza del espíritu: "*Hic Rhodus, hic salta*". La esfera de la fe trata (aunque si todo el mundo se incendiara y los elementos se fundieran...) de que "tú debes creer". Aquí no se debe esperar ni la novedad del correo ni las noticias de los navegantes. Esta sabiduría del espíritu, la más humilde de todas, la más mortificante para el ánimo vanidoso (porque es una cosa tan aristocrática observar por el microscopio), es la única certeza.

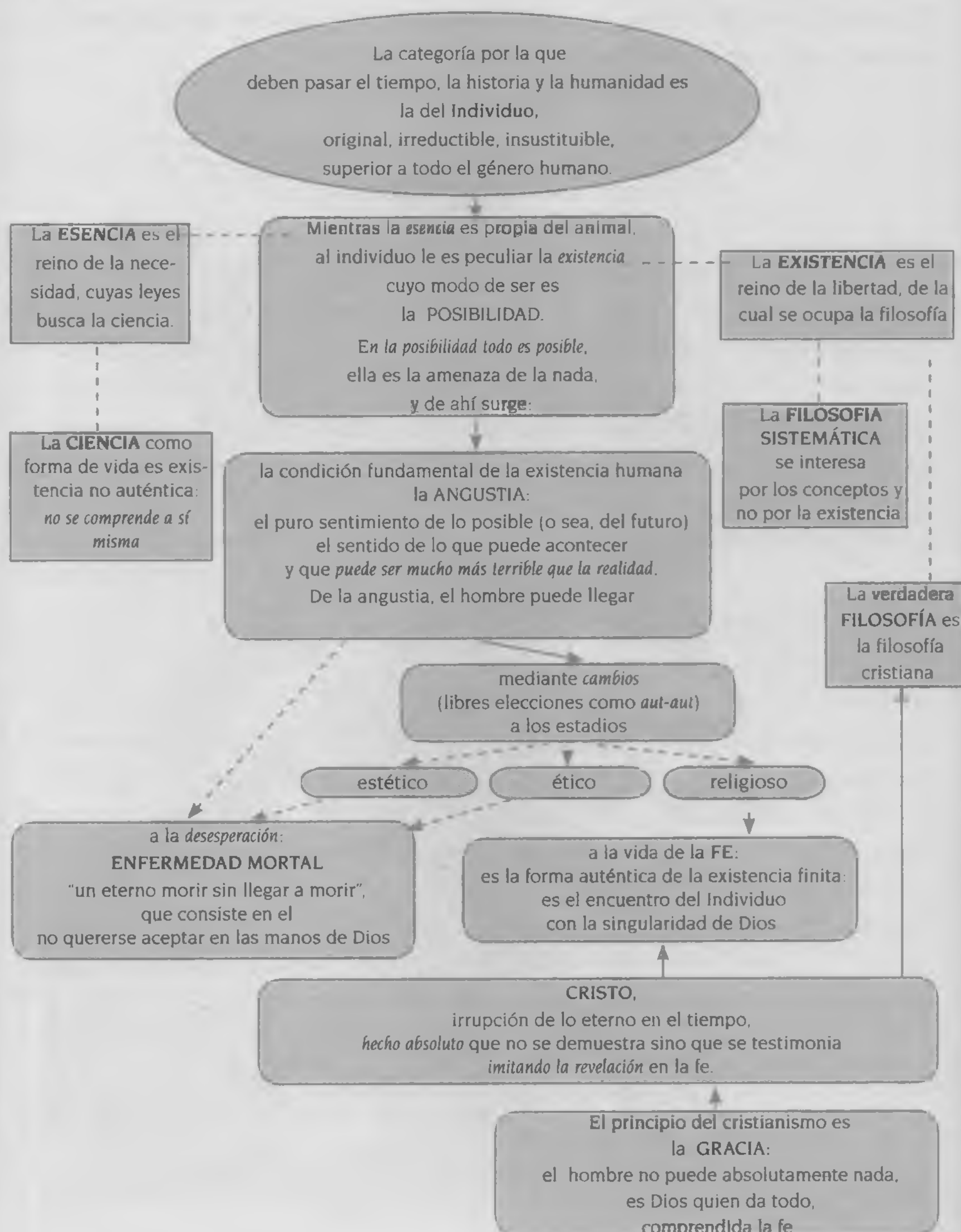
En conclusión, la principal objeción que Kierkegaard lanza contra las ciencias naturales (en realidad, contra el *cientificismo positivista*) es la siguiente: "No se puede pensar absolutamente que a un hombre, que haya reflexionado sobre sí mismo como espíritu, se le pueda ocurrir escoger las ciencias naturales (como

materia empírica) como tarea de su aspiración". El naturalista, cuando es hombre de talento, tiene olfato, es ingenioso, pero *no se entiende a sí mismo*. Si la ciencia llega a ser un modo de vivir, ésta es entonces "el modo más tremendo de vivir: el de encantar a todo el mundo, estar entusiasmado con los descubrimientos y los ingenios, pero sin, finalmente, entenderse a sí mismo".



Retrato de Søren Kierkegaard elaborado al carboncillo por H. P. Hansen

KIERKEGAARD
LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL



KIERKEGAARD

1. ESTADIO ESTÉTICO, ÉTICO Y RELIGIOSO

1.1 El estadio estético

Respecto del goce estás en una actitud de orgullo absolutamente aristocrático. Esto es muy lógico, porque has cerrado la partida con toda perfección. Sin embargo, no sabes renunciar a ella. Estás satisfecho respecto de los que van en busca de satisfacciones, pero aquello por lo cual estás satisfecho es la absoluta insatisfacción. No te turba ver todos los esplendores del mundo, porque con el pensamiento estás sobre ellos, si te los ofrecieran dirías como siempre: "Sí, una jornada la podría dedicar a estas cosas". No te preocupa el no haber llegado a ser millonario, y si te lo ofrecieran probablemente responderías: "Sí, sería bastante interesante haberlo sido, y algún mes lo podría ocupar así". Aunque te ofrecieran el amor de la más hermosa joven, responderías: "Sí, por un medio año podría servir". Yo ahora no quiero unirme a las críticas que a menudo oigo sobre ti, que eres insaciable; prefiero decir: en un cierto sentido tienes razón; en efecto, nada de finito, ni siquiera el mundo entero, puede satisfacer el ánimo humano, que siente la necesidad de lo eterno. Si se te pudiera ofrecer honor y gloria, la admiración de los contemporáneos –aunque esto tal vez es tu debilidad– responderías: "Sí, por un breve período podría servir". Pero tú, en realidad de verdad, no tienes tales deseos, no darías un paso para satisfacerlos. Si la fama tuviera para ti un significado, deberías reconocerla como verdadera; pero incluso las más elevadas dotes espirituales te parecen casi siempre algo efímero. Tu polémica, por tanto, se expresa aun más profundamente cuando tú, en tu amargura interior contra toda la vida, deseas ser el más tonto de todos los hombres, y de ser igualmente admirado y adorado por los contemporáneos como el más sabio de todos, porque esto sería un verdadero sarcasmo sobre toda la existencia, mucho más profundo que si el superior fuera realmente honrado como tal. Por tanto, tú no aspiras a nada, no deseas nada; lo único que podrías desear es una varita mágica que te pudiera dar todo, y luego la usarías para limpiar la pipa. Así es como terminaste por la vida y "no necesitas hacer testamento, porque no dejas nada después de ti".

Tomado de: KIERKEGAARD, S. *Aut-Aut* (O lo uno o lo otro).

1.2 El estadio ético

El amor conyugal (...) se retira siempre hacia el interior y se establece con el tiempo, mientras en cambio lo que se debe representar debe manifestarse hacia el exterior, y su tiempo debe poderse reducir o eliminar. De esto te convencerás fácilmente tan pronto medites sobre los atributos que hay que dar al amor conyugal: éste es fiel, constante, humilde, paciente, longánimo, indulgente, sincero, sobrio, asiduo, dócil, feliz. Todas estas virtudes tienen la característica de dirigirse hacia el interior del individuo, y de tener la determinación del tiempo, porque su verdad no consiste en el existir una buena vez, sino en el existir siempre, día tras día, ni con ellas se adquiere alguna otra cosa, sino que se adquieren estas mismas virtudes. Por tanto, el amor conyugal es al mismo tiempo divino y, como tú mismo has dicho a menudo por ironía, trivial y muy terreno: el amor conyugal es divino porque es terreno.

Tomado de: KIERKEGAARD, S. *Etapas en el camino de la vida*.

1.3 El estadio religioso

¡No! No será olvidado quien fue grande en este mundo, y cada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del *objeto de su amor*. Pues quien se amó a sí mismo fue grande gracias a su persona, y quién amó al prójimo fue grande por su afición, pero el que amó a Dios fue, sin embargo, el más grande de todos. Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo, pero siempre en relación a la grandeza de su *expectativa*: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ese es el más grande de todos. Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación a aquello con que batalló. Y aquel que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos. En el mundo se lucha de hombre a hombre y uno contra mil, pero quien presentó batalla a Dios fue el más grande de todos. Así fueron los combates de este mundo: hubo quien triunfó de todo gracias a las propias fuerzas y hubo quien prevaleció sobre Dios a causa de la propia debilidad. Hubo quienes, seguros de sí mismos, triunfaron sobre todo, y hubo quien, seguro de la propia fuerza, lo sacrificó todo, pero quien creyó en Dios fue el más grande de todos. Hubo quien fue grande a causa de su fuerza y quien fue grande gracias a su sabiduría, y quien fue grande gracias a su esperanza, y quien fue grande gracias a su amor, pero Abrahán fue todavía más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría,

cuyo secreto es locura (1*Co* 3, 19), grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo.

Por la fe abandonó Abrahán el país de sus antepasados y fue extranjero en la tierra que le había sido indicada (*Hb* 11, 9). Dejaba algo tras él y también se llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe; si no hubiera procedido así nunca habría partido, porque habría pensado que todo aquello era absurdo. Por su fe fue extranjero en la tierra que le había sido indicada, donde no encontró nada que le trajera recuerdos queridos, antes bien, la novedad de todas aquellas cosas agobiaba su ánimo con una melancólica nostalgia. ¡Y, sin embargo, era el elegido de Dios, en quien el Señor tenía toda su complacencia! En verdad, habría podido comprender mejor aquello que parecía una burla contra él y su fe en el caso de haber sido un réprobo a quien se le hubiera retirado la gracia divina. También ha habido en el mundo quien ha vivido desterrado del país de sus antepasados, y no ha sido olvidado, como tampoco lo han sido sus tristes lamentos, cuando en su melancolía buscó y encontró lo que había perdido. De Abrahán no conservamos canto elegíaco alguno. Humano es lamentarse, humano es llorar con quien llora, pero creer es más grande y contemplar al creyente es más exaltante.

Gracias a su fe (*Ga* 3, 8) le fue prometido a Abrahán que en su semilla serían benditos en él todos los linajes de la tierra. Pasaba el tiempo, la posibilidad continuaba como tal y Abrahán seguía creyendo; pasaba el tiempo, la posibilidad se hizo absurda, pero Abrahán continuó en su fe. También hubo en este mundo quien alimentó una esperanza. Transcurrió el tiempo, la tarde dio paso a la noche, pero él no era tan mezquino como para olvidar una esperanza, y por eso, tampoco él será olvidado jamás. Entonces, se afligió, pero el dolor no le engañó como había hecho la vida, sino que le asistió cuanto pudo: en la dulzura del dolor fue señor de su defraudada esperanza. Es humano lamentarse, es humano afligirse con quien se aflige, pero es más grande creer y más exaltante contemplar a quien cree.

Tomado de: Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. Nacional, Madrid, 1975, pp. 70-72.

2. EL INDIVIDUO

"Con esta categoría 'el Individuo', cuando aquí todo era sistema sobre sistema, yo tomé en la mira polémicamente el sistema, y ahora no se habla más de sistema". El *Individuo no tiene una existencia conceptual. Y apoyándose en el "Individuo"* Kierkegaard *desmonta el sistema hegeliano y propone de nuevo la causa del cristianismo.*

"El Individuo" es la categoría a través de la cual deben pasar –desde el punto de vista religioso– el tiempo, la historia, la humanidad. Aquél que no cedió y sucumbió en las Termópilas no estaba tan firme como yo lo estoy en este paso: "El Individuo". En efecto, debía él impedir a las hordas que atravesaran el desfiladero; si penetraban, habría perdido. Mi tarea es, por lo menos a primera vista mucho más fácil; me expone menos al peligro de ser pisoteado, pues es la de un humilde servidor que trata en lo posible de ayudar a la turba para que atraviese este desfiladero del "Individuo" Sin embargo, si hubiera de pedir un epitafio para mi tumba, sólo pediría el de: "Ese Individuo", aunque por ahora la categoría no sea comprendida. Más tarde lo será. Con la categoría del " Individuo", cuando todo aquí se reducía a amontonar sistemas, yo apunté polémicamente al sistema y ya de ello no se habla. A esta categoría está ligada por completo mi posible importancia histórica. Tal vez mis obras literarias sean olvidadas pronto como las de muchos otros escritores. Pero si esta categoría era justa y acertada, si di en el blanco, si comprendí bien que ésta era mi tarea, por cierto que ni alegre, ni cómoda, ni estimulante; si eso me es concedido aun a costa de inenarrables sufrimientos íntimos, aun a costa de indecibles sacrificios exteriores, entonces yo permaneceré y mis obras literarias conmigo.

"El Individuo": en tal categoría reside e incide la causa del cristianismo, después que el desenvolvimiento del mundo ha alcanzado el grado actual de reflexión. Sin esa categoría, el panteísmo ha vencido por completo. Otros vendrán que sabrán exponer dialécticamente esta categoría de una manera diferente (no habrán tenido el trabajo de buscarla): pero el "Individuo" es y será el anda que ha de detener a la confusión panteísta, es y será el peso con el cual se la puede comprimir; pero quienes trabajan con esta categoría, deben ser más y más dialécticos a medida que la confusión aumente. A cada hombre que pueda atraer a la categoría del "Individuo", me empeño en hacerlo cristiano; o mejor dicho, como uno no puede hacer esto con otro, le aseguro que lo será.

Tomado de: Kierkegaard, S. *Diario íntimo*.
Santiago Rueda, Buenos Aires, 1955, pp. 208-209.

3. LA EXISTENCIA COMO POSIBILIDAD

La posibilidad es el modo de ser de la existencia. La existencia, por lo tanto, es incertidumbre y riesgo. Y "quien fuera educado realmente en la posibilidad, comprendió tanto su lado terrible como el placentero".

La posibilidad es, por ende, la más pesada de todas las categorías. Se oye con frecuencia lo contrario: la posibilidad es muy ligera, la realidad muy pesada. Pero, ¿a quién se oye decir estas expresiones? A hombres infelices, que

no han sabido nunca lo que es posibilidad y que, así como la realidad les ha mostrado que no sirvieron ni servirán para nada, reavivan mentirosamente una posibilidad bella, encantadora, pero que en el mejor de los casos responde a una simplicidad juvenil, de la cual más bien deberían avergonzarse. Por esa posibilidad tan liviana entiéndase en general la posibilidad de la dicha, del éxito, etc. Pero ésta no es ninguna posibilidad, es una invención mentirosa, que adorna la corrupción humana, para poder, sin embargo, quejarse con buenos modos de la vida y de la Providencia y darse importancia a sí misma. No; en la posibilidad es todo igualmente posible, y quien ha sido en verdad educado por la posibilidad ha entendido lo espantoso no menos que lo agradable. Cuando uno de estos hombres ha pasado por la escuela de la posibilidad y, con más seguridad que conoce un niño su A B C, sabe que no puede exigir absolutamente nada de la vida, que lo espantoso, la perdición, el anonadamiento moran cerca a todos los hombres; cuando uno de estos hombres ha aprendido, además, que toda angustia, que le haya hecho pasar ansias mortales, le sobrecogerá de nuevo en el próximo momento, ese hombre dará de la realidad otra explicación, ese hombre apreciará la realidad, e incluso cuando ella gravite pesadamente sobre él se acordará de que es, sin embargo, mucho, pero mucho más ligera que la posibilidad. Solamente la posibilidad puede educar así; pues la finitud y las relaciones finitas en que se ha señalado su puesto a un individuo, sean pequeñas y vulgares o tengan una importancia universal e histórica, sólo educan finitamente; es posible en todo momento engañarlas, en todo momento hacer de ellas algo distinto, en todo momento rebajar algo, en todo momento huirles de algún modo, en todo momento mantenerles lejos, en todo momento impedir que se aprenda absolutamente de ellas.

Tomado de: KIERKEGAARD, S. *El concepto de la angustia*. Revista de Occidente, Madrid, 1930, pp. 246-247.

4. LA ESCUELA DE LA ANGUSTIA

> *"La angustia es la posibilidad de la libertad; sólo esta angustia tiene, mediante la fe, la capacidad de formar absolutamente, en cuanto destruye todas las finitudes al descubrir todas sus ilusiones".*

En un cuento de Grimm, se habla de un joven que salió a la aventura para aprender lo que era *el miedo* –la angustia. Dejemos seguir su camino a aquel aventurero, sin preocuparnos de si encontró o no algo capaz de infundirle angustia. En cambio, quisiera advertir que es una aventura que todos tienen que correr, ésta de aprender a angustiarse; el que no lo aprende, sucumbe, por

No sentir angustia nunca, o por anegarse en la angustia; quien, por el contrario, ha aprendido a angustiarse en debida forma, ha aprendido lo más alto que cabe aprender.

Si el hombre fuera un animal o un ángel, no sería nunca presa de la angustia. Pero es una síntesis y, por tanto, puede angustiarse, y cuanto más hondamente se angustia tanto más grande es el hombre. Sin embargo, no hay que tomar esto en el sentido en que los hombres en general lo toman, refiriendo la angustia a algo externo que se acerca desde fuera al hombre, sino en el sentido de que el hombre mismo produce angustia. Sólo en este sentido ha de entenderse lo que se dice de Cristo: "Se angustió hasta la muerte", y lo que Cristo dice a Judas: "Lo que haces, hazlo pronto". Ni siquiera las terribles palabras con que Lutero se llenó de angustia al predicar sobre ellas: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" –ni siquiera éstas palabras expresan el dolor tan intensamente; pues con éstas últimas palabras se designa un estado en que Cristo se encontraba, mientras que las primeras designan una relación con un estado inexistente.

La angustia en la posibilidad de la libertad, sólo esta angustia es –en unión de la fe– absolutamente educativa, porque consume todas las cosas finitas y descubre todas las falacias de ellas. Y no ha habido gran inquisidor que haya tenido preparados tan espantosos tormentos como la angustia; ni ha habido espía que haya sabido comprender al sospechoso con tanta astucia, justamente en el momento en que es más débil, o que haya sabido extender tan inextricablemente la red en que aquél acaba por caer, como la angustia; ni juez tan sagaz que acierte a interrogar al acusado como la angustia, que no le deja escapar jamás ni en la ociosidad, ni en el trabajo, ni en el ajetreo, ni de día, ni de noche.

El educado por la angustia es educado por la posibilidad, y sólo el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su finitud. [...] y si ha de hacerse esto último necesita el individuo tener en sí la posibilidad y formar aquella misma cosa de que ha de aprender, aunque esta cosa no reconozca de modo alguno, en el próximo momento, que está formada por él, sino que toma de ella absolutamente el poder.

Mas para que un individuo sea educado tan absoluta e infinitamente por la posibilidad, es necesario ser honrado con la posibilidad y tener fe. Por fe entiendo yo aquí lo que en alguna parte designa Hegel muy justamente a su manera: la certeza interior que anticipa la infinitud. Si se administran de un modo ordenado los descubrimientos de la posibilidad, ésta pondrá de manifiesto todas las cosas finitas, pero las idealizará en la forma de la infinitud, y violentará en la angustia al individuo para que éste la venza nuevamente en la anticipación de la fe.

Tomado de: KIERKEGAARD, S. *El concepto de la angustia*. Op. cit., pp. 245-247.

5. LA ÚNICA CERTEZA ES LA ÉTICO-RELIGIOSA

Ciencia y fe: hay –en opinión de Kierkegaard– hipocresía en aquellos naturalistas que sostienen que "las ciencias llevan a Dios". Ésta es una impertinencia: el naturalista quiere hacer de Dios "una belleza sostenida, un artista fenomenal que no todos pueden entender". Y ésta es la desdeñosa toma de posición de Kierkegaard: "¡Alto ahí! No, la exigencia religiosa y humana es que nadie, exactamente nadie, puede entender a Dios; que el más sabio debe atenerse a la misma cosa que el ingenuo".

La mayoría de las publicaciones que pululan hoy con el nombre de ciencia (especialmente las ciencias naturales) no son ciencias sino curiosidad. "Al final la ruina sobrevendrá por las ciencias naturales". Muchos admiradores (*un sot trouve toujurs un plus sot qui l'admire*), creen que cuando la búsqueda ha sido implantada con un microscopio, posee sin más ni más, seriedad científica. ¡Oh, necia superstición del microscopio! Más bien, la observación microscópica vuelve aún más cómica a la curiosidad. Es obvio que un hombre, con perfecta buena fe y también con profundidad, diga: "No puedo ver con mis ojos, nada más, como se crea la conciencia". Pero que un hombre se ponga al microscopio anhelante de ver y de descubrir, sin ver nada: esto es cómico y particularmente ridículo, cualquiera que sea su seriedad. Considerar el descubrimiento del microscopio como un pequeño recreo, como una ligera pérdida de tiempo, bueno: pero considerarlo como a cosa seria, es de necios. También el arte de la imprenta es casi un hallazgo satírico: pues, ¡Dios mío! ¿No ha demostrado suficientemente cuán pocos son aquellos que verdaderamente tienen algo qué comunicar? Y así este enorme descubrimiento ha favorecido la difusión de todas esas charlas, que de otro modo habrían muerto al nacer.

¡Si Dios empezara a dar vueltas, bastón en mano, ya verían cómo buscaría a esos observadores tan engallados con sus microscopios! Con su bastón desbandaría Dios a toda hipocresía de ellos y de los naturalistas. La hipocresía consiste, en efecto, en decir que las ciencias conducen a Dios. Sí, en un modo "superior", pero ésta es precisamente la impertinencia. Uno puede convencerse fácilmente de que un naturalista es un hipócrita. Porque si uno quisiera decirle que, al fin de cuentas, todo hombre tiene bastante con su conciencia y con el pequeño catecismo de Lutero, el naturalista frunciría la nariz. Quiere –¡como hombre superior que es!– hacer de Dios una belleza sostenida, un artista grandioso, que no todos están capacitados para comprender. ¡Alto ahí! No, la exigencia religiosa es humana y nadie, absolutamente nadie, puede comprender a Dios; el más sabio debe humildemente atenerse a "lo mismo"

que el ingenuo. He aquí la profundidad de la ignorancia socrática: *renunciar con toda la fuerza de la pasión* a toda sapiencia curiosa, para ser simplemente ignorante con respecto a Dios; renunciar a esa apariencia (que establecería siempre una diferencia entre un hombre y otro) de poder equipar observaciones por medio del microscopio. Goethe, en cambio, que no era un espíritu religioso, se aferró vilmente a ese saber que habría de crear diferencias [...].

Tal cientifismo se vuelve peligroso y funesto, especialmente si uno lo quiere llevar hasta la esfera del espíritu. Que así se traten a las plantas, las estrellas y las piedras: pero hacer lo mismo con el espíritu humano es una blasfemia buena tan sólo para debilitar la pasión de la ética y de la religiosidad. Comer es más razonable que especular con el microscopio sobre la digestión. Y el rogar a Dios no puede ser considerado como el comer, una cosa inferior a las observaciones científicas, pues es absolutamente lo más elevado [...].

La fisiología materialista es cómica (¡creer que matando se puede hallar el espíritu que vivifica!); la fisiología moderna a pesar de ser la más dotada de espíritu, es sofística. Admite que el milagro no puede explicarse y sin embargo, quiere existir, se vuelve más y más voluminosa, y cada volumen trata de lo mismo, de las muchas y muy admirables cosas que no pueden explicar el milagro [...]. La única certeza es la ético-religiosa. Esta dice: "Crees, tú debes creer". Y si alguien me quisiera preguntar si el creer me hace siempre danzar sobre las rosas, le respondería: "No, pero existe la bienaventurada e indescriptible certeza de que todo es bien y que Dios es amor".

Tomado de: KIERKEGAARD, S. *Diario íntimo*. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1955, pp. 170-172.

Quinta parte

LA FILOSOFÍA EN FRANCIA EN EL PERÍODO DE LA RESTAURACIÓN Y LA FILOSOFÍA ITALIANA EN LA ÉPOCA DEL RESURGIMIENTO

La libertad es república; y república es pluralidad,
o sea, federación.

CARLO CATTANEO

Emplear la fuerza externa para obligar a otro a una creencia
religiosa, aunque sea verdadera, es un absurdo lógico,
es una lesión explícita del derecho.

ANTONIO ROSMINI

Entre Maistre y yo corre esta gran divergencia, que él hace
del Papa un instrumento de barbarie y de servidumbre y yo
me esfuerzo por hacer de él un instrumento de libertad
y de cultura.

VINCENZO GIOBERTI

Capítulo XII

LA FILOSOFÍA EN FRANCIA EN EL PERÍODO DE LA RESTAURACIÓN ENTRE "IDEÓLOGOS", "ESPIRITUALISTAS" Y "TRADICIONALISTAS"

I. Los *ideólogos*

√ Entre el siglo XVIII y el siglo XIX, Francia pasó de la revolución al Imperio y del Imperio a la Restauración. En la confrontación con los problemas surgidos de este período histórico tan agitado, la filosofía tomó dos direcciones:

a) Los *ideólogos*, –liberales en política y, por lo tanto, opuestos a Napoleón– cuya reflexión filosófica intenta avanzar en la línea de la Ilustración.

Entre innovación y tradición → § 1

b) Los *tradicionalistas*, que sostendrán, en cambio, el retorno a la tradición y defenderán el *statu quo* tanto en política como en religión.

√ Fue Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) quien acuñó el término "ideología" para indicar el "análisis de las sensaciones". Amigo de Jefferson, contrario a la política autoritaria de Napoleón, autor de los *Elementos de Ideología* (aparecidos en diferentes escritos en 1801, 1803, 1805, 1815). Destutt de Tracy es un liberal en política, defensor del divorcio consensual y partidario de una educación centrada en el estudio de las ciencias naturales, también porque éstas enseñan a aprender de los propios errores.

Destutt de Tracy, un liberal contrario a Napoleón → § 2-3

√ Otro prestigioso "ideólogo" fue el médico Pierre-Jean Georges Cabanis (1757-1808), cuya obra principal está formada por las *Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre* (1802). Contrario a la psicología como estudio del alma, él reduce la vida consciente al funcionamiento del sistema cerebral: el cerebro es "el órgano del pensamiento y de la voluntad". Cabanis escribe: "El cerebro digiere, de algún modo, las impresiones y produce orgánicamente la sensación del pensamiento" en 1806, en la *Carta al Señor Fauriel sobre las causas primeras*, Cabanis admite el alma inmortal, la necesidad de un Ente supremo y el finalismo del universo.

Cabanis: el cerebro "órgano del pensamiento y de la voluntad" → § 4

1. Las dos líneas filosóficas que caracterizaron el paso del siglo XVIII al siglo XIX en Francia

El paso del siglo XVIII al siglo XIX en Francia marca la transición de la época de la Revolución a la del Imperio y luego a la de la Restauración. Ahora bien, en el *tumultuoso alternarse* de estos acontecimientos, el pensamiento filosófico sugiere dos vías profundamente divergentes:

a) De una parte, se tiene a los *ideólogos* que –liberales en política, son desde luego opuestos a la política autoritaria de Napoleón– buscan sacar adelante la bandera de la Ilustración.

b) De otra parte, sin embargo, aunque bajo el influjo del Romanticismo, habrá quien que, como los *tradicionalistas*, sostendrá la intrínseca corrupción de la "razón individual" y en nombre de la "razón común" revelada originalmente, propondrá el retorno a la tradición y a la legitimidad del poder absoluto. En este ambiente, surge de nuevo con fuerza, luego del paréntesis ilustrado, la tendencia filosófica tradicional francesa al *espiritualismo* que, en estos años, encontró en Maine de Biran y Victor Cousin, sus más ilustres representantes.

2. Conceptos esenciales de los ideólogos

Iniciemos con el estudio de los ideólogos. Fue Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) quien acuñó el término *Ideología* para indicar el "análisis de las sensaciones y de las ideas". Los ideólogos, siguiendo a Condillac (pero criticándolo en ciertos puntos como, por ejemplo, respecto de la creencia en la existencia del alma), buscarán profundizar el problema del conocimiento, enmendando los que, en su opinión, eran los errores del sensismo y refiriendo, con el médico Pierre Cabanis (1757-1808), el problema del conocimiento al de la fisiología cerebral.

Como antes se aludió, el referirse a la filosofía ilustrada llevó a los ideólogos –que eran juristas, administradores, científicos atentos a asuntos generales de la teoría del conocimiento, hombres de negocios, etc –, a oponerse al autoritarismo de la política napoleónica.

Ellos habían combatido, en nombre de la "razón ilustrada", la violencia de Robespierre y del Terror, pero tampoco se sintieron capaces de avalar el régimen napoleónico. La reacción de Napoleón respecto de ellos no se hizo esperar

mucho tiempo: en 1803, Napoleón cerró el Consejo de Instrucción Pública y la Academia de Ciencias Morales, de las que muchos de los ideólogos eran miembros. Y, expresamente, los apostrofó como "doctrinarios", es decir, como habladores desprovistos de contacto con la realidad efectiva y carentes de cualquier sentido práctico.

3. Destutt de Tracy

Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy es autor de los *Elementos de ideología* (que aparecieron divididos en diferentes escritos entre 1801 y 1815: *Ideología*, 1801 *Gramática general*, 1803; *Lógica*, 1805; *Tratado sobre la voluntad*, 1815). Amigo de Jefferson, Destutt de Tracy, por causa de la oposición napoleónica, publicó en los Estados Unidos, precisamente por iniciativa de Jefferson, un *Comentario al "Espíritu de la leyes" de Montesquieu*. El volumen apareció en inglés, en 1811 y fue publicado en francés en 1819. Para Destutt de Tracy "idea" significa "hecho psíquico" y "modificación de nuestra facultad de sentir, de nuestra conciencia". Y la ideología que es, justamente, "análisis de sensaciones y de las ideas" es "una filosofía primera". La ideología, afirma Destutt de Tracy, tiene como tarea "describir nuestras facultades intelectuales, sus principales fenómenos y las varias circunstancias más relevantes".

En cuanto a la concepción política, Destutt de Tracy es un liberal, opuesto a Bonaparte.

Partidario del divorcio consensual, en el asunto de la educación critica tanto el plan de estudios centrado en la religión como el que está enfocado en las matemáticas: en su opinión, el estudio de las ciencias naturales es formativo porque enseña a aprender de los propios errores.

4 Cabanis

Otro prestigioso representante de los ideólogos es el médico Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808), cuya obra principal es *Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre* (1802). En este trabajo combate la concepción tradicional que veía la psicología como la parte de la filosofía que tendría por finalidad el estudio del alma y de sus facultades. Y describe los rasgos fundamentales de aquella disciplina que se llamará luego psicofisiología.

Cabanis intenta determinar una verdadera y exacta imagen del hombre: él *reduce* toda la vida consciente a la fisiología, al funcionamiento del sistema cerebral, sistema que es el "órgano del pensamiento y de la voluntad". Y de manera análoga al funcionamiento de otros órganos que, como el estómago y el hígado producen y filtran los jugos gástricos y la bilis, "el cerebro –escribe Cabanis– digiere de algún modo las impresiones y produce orgánicamente la secreción del pensamiento".

A esta concepción mecanicista pero antidualista, (y por ende anti-cartesiana), se opone la *Carta al señor Fauriel sobre las causas primeras*, que Cabanis publicó en 1806 y en la que admite el alma como sustancia, la inmortalidad de la misma, la necesidad de un Ser supremo inteligente y el finalismo del mundo.

II. El *espiritualismo de Maine de Biran*

√ La concepción espiritualista de François Pierre Maine de Biran (1766-1824) va en dirección contraria a la filosofía de los ideólogos.

Maine de Biran contra Condillac, que no supo distinguir entre sensación y conciencia → § 1-2

Autor, entre otros escritos, de *Nuevos ensayos de antropología o de la ciencia del hombre interior* (1823-1824), Maine de Biran concibe la filosofía como *reflexión sobre la propia vida íntima*. Esta meditación lo condujo, rápidamente, a captar que Condillac se equivocó por no distinguir entre *sensación* y *conciencia*, es decir, entre sentir y sentir que se siente. La conciencia es "el sentimiento idéntico que tenemos siempre de nuestra existencia particular y de nuestro yo". Un yo que permanece idéntico en las diversas sensaciones y fenómenos externos e internos; un yo conciencia que se revela como *causa o fuerza* que mueve el cuerpo y que se llama *voluntad*. La vida de la conciencia es actividad y libertad. Y en la conciencia, en el alma, está presente Dios: "La conciencia puede ser considerada como una especie [...] de revelación de Dios".

1 La conciencia como sentimiento de la existencia individual

Marie-François Pierre Maine de Biran (1766-1824) es el pensador que cambia la atención que los ideólogos habían dado al mundo interno del hombre, en una dirección decididamente espiritualista.

Aunque desempeñó varios cargos públicos durante la Revolución bajo el Imperio, y luego en el período de la Restauración, Maine de Biran se dedicó intensamente a la filosofía y es autor de numerosos escritos.

Publicó: *Influencia de la costumbre sobre la facultade de pensar* (1802); *Examen de las lecciones de filosofía de Laromiguière* (1817); *Exposición de la doctrina filosófica de Leibniz* (1819).

Póstumamente, aparecieron (en parte editados por Cousin): *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología y sus relaciones con el estudio de la naturaleza* (escrito en 1812); *Examen crítico de la filosofía de de Bonald* (1818); *Nuevos ensayos de antropología o de la ciencia del hombre interior* (1823-1824).

Es posible seguir la evolución de su pensamiento partiendo de su *Diario íntimo* (1814-1824).

Pues bien, la primera cosa para resaltar es que la filosofía de Maine de Biran es una continua *reflexión sobre la propia vida íntima*. Entrando en la propia intimidad, de Biran capta enseguida el error que le parece ser fundamental en Condillac, porque no diferenció entre sensación y conciencia, o sea, entre sentir y sentir que se siente. "Desde la infancia –escribe de Biran– recuerdo que me maravillaba de sentir que existía".

Éste es, justamente, el primer dato indudable que nos revela la reflexión interior: sin ese sentimiento de existencia individual, que llamamos *conciencia*, no hay conocimiento, afirma de Biran. Y no lo hay si no se admite "un sujeto permanente que conoce". Pero ¿qué es esta *conciencia* que ilumina la vida mental, que ordena y coordina las sensaciones? Ella es "el sentimiento idéntico que siempre tenemos de nuestra existencia particular o de nuestro *yo*". Y el *yo*, en síntesis, es "el que tiene el sentido íntimo de su existencia individual, una, idéntica, que permanece siempre la misma, mientras que todas las modificaciones que pueden sobrevenir cambian sin cesar y todos los fenómenos externos e internos, sensaciones, representaciones, imágenes, pasan y se suceden en continuo flujo".

2. La conciencia como fuerza agente y voluntad

La conciencia no se manifiesta como la *res cogitans* de Descartes; la conciencia se revela, inmediatamente, como *causa* o *fuerza*. Esta fuerza es la que mueve el cuerpo y se llama *voluntad*. El yo *es* esta fuerza.

Como para Destutt de Tracy, también para de Biran el hecho primitivo revelado "por el sentido íntimo" es la voluntad o esfuerzo: si el individuo no se moviera, no habría conciencia, "si no hubiera nada que lo restringiera (al individuo) no conocería nada [...]".


Maine de Biran en un grabado de Duvivier

Por consiguiente, Maine de Biran substituye la fórmula cartesiana *Cogito ergo sum* por: "Yo actúo, yo quiero [...] luego yo soy causa de mí mismo, luego yo soy, existo realmente a título de causa o de fuerza". La vida de la conciencia es, por lo tanto, actividad y libertad. Pero, para combatir la constante amenaza de la costumbre, el esfuerzo (*l'effort*) creativo de la inteligencia ha de volver continuamente al asalto.

Dios está presente en el alma, como ella lo está en el cuerpo y esto porque "la conciencia puede ser considerada como una especie [...] de revelación divina". La Palabra de Dios se hace presente "en la voz misma de la conciencia".

La filosofía de Maine de Biran representa un punto central del espiritualismo francés que, antes de Maine de Birán, se desarrolló en las obras de Montaigne, Descartes, Pascal, por ejemplo, y que luego de Biran conocerá el ingenio y los éxitos de los análisis de Bergson.

III. *Víctor Cousin y el espiritualismo ecléctico*

√ Víctor Cousin (1792-1867), profesor en La Sorbona, historiador de la filosofía, curador de las obras de Descartes y de los inéditos de Maine de Biran, autor de un *Curso de historia de la filosofía moderna* (1815-1820), tuvo la ocasión de conocer personalmente, durante sus viajes a Alemania, a Jacobi, Schelling, Goethe y a Hegel. Y así como Hegel fue el filósofo del Estado prusiano, Cousin –representante de un *espiritualismo ecléctico*– fue el filósofo de la monarquía de Luis Felipe.

El método empleado por Cousin en sus investigaciones filosóficas es el de la observación interior. Y el resultado de estas investigaciones es un espiritualismo que justifica las "buenas causas" religiosas y políticas. El espiritualismo, en efecto, "es el apoyo del derecho, rechaza igualmente la demagogia y la tiranía; enseña a todos los hombres a respetarse y a amarse, y conduce, poco a poco, las sociedades humanas a la verdadera república, sueño de todas las almas generosas, que en Europa, en nuestros días, sólo la monarquía puede realizar".

El espiritualismo es una defensa de las "buenas causas" → § 1

1. El camino de la observación interior

Con su *Carta al señor Fauriel*, Cabanis se expresó a favor de la existencia e inmortalidad del alma y se situó así en la línea del espiritualismo que –como se dijo anteriormente– había tenido en Francia representantes ilustres como Pascal y que Bergson, en el siglo XX, profundizará con argumentos bastante ingeniosos y agudeza de análisis. La separación del sensismo de Condillac y la reaparición de la *conciencia*, no sólo como lugar privilegiado de investigación sino como principio activo y autónomo, emergen con claridad en un grupo de pensadores franceses –los *eclécticos*– que encuentra en Cousin el representante de mayor relieve.

Víctor Cousin (1792-1867) fue alumno de P. Laromiguière (1756-1837), profesor en la Escuela Normal y en la Sorbona, fue historiador de la filosofía (publicó investigaciones sobre Aristóteles, Pascal, la filosofía antigua y medieval), traductor de Platón y de Proclo, editor de las obras de Descartes y de los inéditos de Maine de Brian. Conoció personalmente, durante sus viajes a Alemania, a Jacobi, Goethe, Schelling y Hegel. Y precisamente, bajo el influjo de Hegel, escribió su *Curso de filosofía moderna* (1815-1820) publicado en cinco volúmenes en 1841.

Así como Hegel fue el filósofo del Estado prusiano, Cousin fue el filósofo oficial de la monarquía de Luis Felipe. Fueron diversos los cargos públicos que desempeñó (Consejero de Estado, rector de la Universidad y también ministro de la Instrucción pública) y su influjo en el pensamiento filosófico francés del siglo XIX fue notable.

Pues bien, el método de Cousin en sus investigaciones filosóficas fue el de la observación interior de la conciencia para evidenciar las verdades indudables que ella testimonia. El resultado de la filosofía de Cousin es la justificación de las "buenas causas" religiosas y políticas, precisamente con el espiritualismo.

El espiritualismo –nacido con Sócrates y Platón y difundido en el mundo por el Evangelio– le parece a Cousin una filosofía "sólida e igualmente generosa". En efecto, el espiritualismo "enseña la espiritualidad del alma, la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, las obligaciones morales, la virtud desinteresada, la dignidad de la justicia, la belleza de la caridad". El Espiritualismo profesa, además, que "más allá de los límites de este mundo, hay un Dios", que crea a la humanidad, que le confía un noble fin y que "no lo abandonará en el transcurso del misterioso desarrollo de su destino".

Más aún, el espiritualismo es la filosofía que "sostiene el sentimiento religioso" y que "favorece el verdadero arte [...] y la gran literatura". La filosofía espiritualista es, en pocas palabras, "la aliada natural de todas las buenas causas". Y entre estas *buenas causas*, Cousin ve el hecho de que ella es "el apoyo del derecho y rechaza tanto a la demagogia como a la tiranía; enseña a todos los hombres a respetarse y a amarse, y conduce, poco a poco, las sociedades humanas a la verdadera república, sueño de todas las almas generosas, que en Europa, en nuestros días, sólo puede realizar la monarquía constitucional".



Victor Cousin (1792-1867) fue una figura preeminente del espiritualismo ecléctico en la filosofla francesa de la Restauración.

IV. Los *tradicionalistas*

√ La época de la Restauración posnapoleónica encontró sus intérpretes en los tradicionalistas, como Louis de Bonald (1754-1840) y Joseph de Maistre (1753-1821). El primero es el autor de la *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil* (1796) y de una *Legislación primitiva* (1802); del segundo, publicó en 1819 *Del Papa*, mientras *Las veladas de San Petesburgo* aparecieron póstumamente, en 1821.

√ Para Louis de Bonald (1754-1840) existe una razón universal que se opone a la razón individual defendida por los ilustrados: ella se manifiesta en el lenguaje, don dado al hombre por Dios desde los orígenes, y que trasmitido de generación en generación, conserva la verdad innata que Dios puso en la mente de todos los hombres. Y de Dios proviene, según Bonald, la soberanía del Estado y la legitimidad de quien lo representa.

L. de Bonald y J. De Maistre: el Papa y el Soberano son instrumentos de la Providencia → § 2-3

√ La polémica "antigalicana" y la reacción "ultramontana" llegan a su culmen en la obra de Joseph de Maistre (1753-1821). Apasionadamente contrario al individualismo ilustrado, de Maistre entrevé en la Revolución francesa la obra del demonio y considera el mundo moderno –es decir, la Revolución, el Terror, Napoleón, etc–, como consecuencia inequívoca del rechazo de la teocracia medieval y de la monarquía, que encuentra su fundamento en el derecho divino. Para Maistre, el Papa y el soberano son instrumentos de la Providencia.

1. Características esenciales de los tradicionalistas

La época de la Restauración posnapoleónica se expresa, en el ámbito de la cultura, por toda una serie de pensadores –*literatos*, de una parte, *filósofos*, de otra– que, opuestos a las *pretensiones* de la razón ilustrada, hacen propia la instancia del retorno a la *tradición* religiosa y política del período prerrevolucionario.

Estos pensadores son justamente los *tradicionalistas*. Ellos toman sus principios inspiradores de la *revaloración* que el Romanticismo había hecho de las tradiciones, del espíritu de los pueblos, del valor fundante de la religión y del sentimiento.

Contra la razón ilustrada, los tradicionalistas ven en la religión el único fundamento de la sociedad; en política, los tradicionalistas propugnan el regreso al principio de autoridad y de legitimidad. Nos encontramos, pues, no ante un movimiento que busca, desde perspectivas contemporáneas, comprender y releer el pasado; sino, en cambio, ante un movimiento que, rechazando el presente, vuelve al pasado como modelo de vida.

Madame Germaine Neker de Stäel (1766-1817) fue quien introdujo en Francia, con su obra *Sobre Alemania* (1813), los grandes temas del Romanticismo. Otro escritor, defensor de actitudes similares, fue René de Chateaubriand (1768-1848), conocido autor de *El genio del cristianismo* (1802). Pero los representantes más aparentes del tradicionalismo filosófico-político fueron Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) y Robert de Lamennais (1782-1854).

2. Louis de Bonald

Louis de Bonald es autor de la *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil* (1796) y de una *Legislación primitiva* (1802). Según de Bonald, Dios habría dado al hombre, desde la creación, un *lenguaje primitivo* que, trasmitido de generación en generación, conservó la revelación divina original y las verdades innatas que Dios habría puesto en la mente de todos los hombres. Hay, pues, una revelación natural de Dios para todos los hombres.

De Dios proviene la soberanía del Estado y la legitimidad de quien lo representa. Y si el hombre concebido por los ilustrados, tenía derechos individuales para mostrar y hacer valer, para de Bonald el hombre tiene, sobre todo, deberes que cumplir tanto en relación con la autoridad política como con la autoridad religiosa. El hombre –según de Bonald– no existe sino por la sociedad y la sociedad no lo forma sino para sí. [Textos 1]

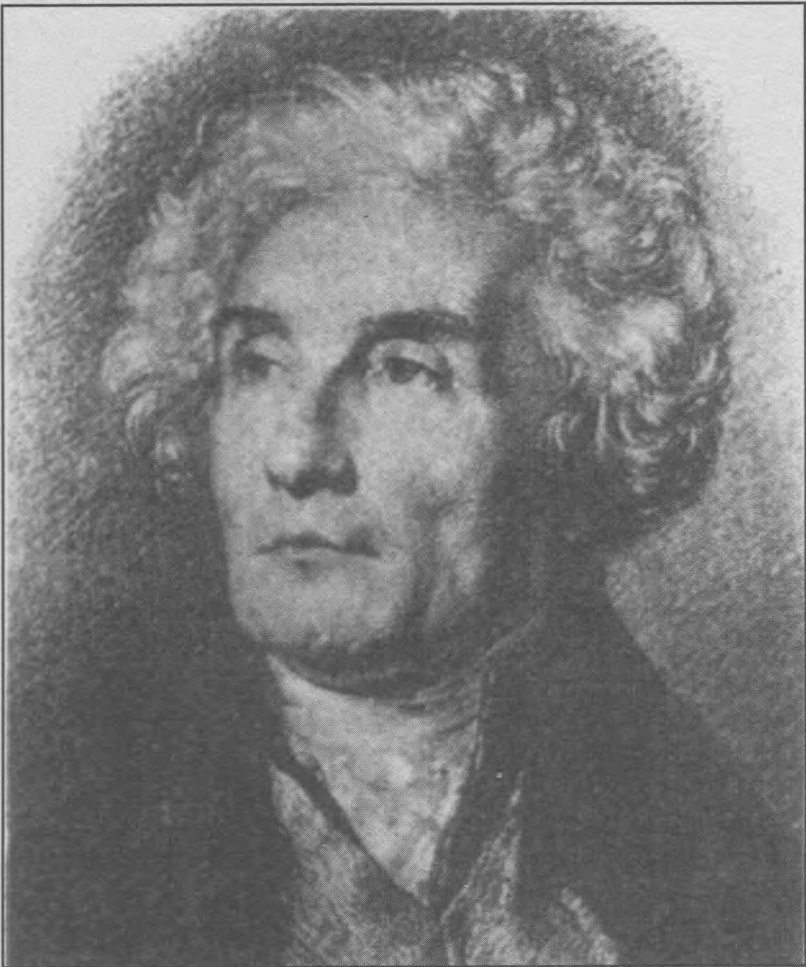
3. Joseph de Maistre

Autor de una obra llamada *Del Papa* (1819) y de *Las veladas de San Petersburgo* (trabajo publicado póstumamente en 1821), el saboyano Joseph de Maistre es el representante más decidido en la polémica "antigalicana". Con él, quizá, la reacción ultramontana llega a su más alta cúspide.

Él se opone al individualismo y al carácter abstracto de la Ilustración, considera la Revolución como obra atroz del demonio y mira todas las "diabólicas extravagancias" del mundo moderno (la Revolución, la época del Terror, Napoleón, etc.), como una inequívoca consecuencia del rechazo de la teocracia medieval y de la monarquía, basada en el derecho divino.

El fundamento de la vida y de la historia debería ser no la razón individualista de la Ilustración, sino la verdad eterna de la religión que Dios, desde el origen

ha revelado al hombre. Pero con el pecado original, el hombre firmó su condena a la ignorancia. De ahí, pues, la necesidad para él, de aceptar y someterse a las instituciones que, como la Iglesia y el Estado, o mejor, a las autoridades que, como el Papa y el Soberano, representan las verdades y son instrumentos de la Providencia. [Textos 2]



Joseph de Maistre en un grabado copiado de un retrato a lápiz de Vogel van Vogelstein

LOUIS DE BONALD

I. EL CATOLICISMO, PRINCIPIO DE LA SOCIEDAD CIVIL Y DE LA CONSERVACIÓN SOCIAL

> *"La Iglesia católica no tiene sólo un principio de conservación, sino también un principio de perfeccionamiento".*

Las leyes religiosas de las sociedades distintas de la sociedad católica no son consecuencias *necesarias* de las leyes fundamentales ni relaciones *necesarias* derivadas de la naturaleza de los seres; no son pues sociedades constituidas: si no están constituidas, su *voluntad* general de existir no puede ejercerse por un poder general ni éste actuar por una *fuerza* general. Una *voluntad* sin *fuerza* no es una *voluntad*, sino un *deseo*; es decir, que estas sociedades no pueden existir, pero ellas quisieran existir; es decir, que tienen un principio de inquietud, que no es otra cosa que una tendencia a existir, o a constituirse.

Por consiguiente no existirán o, si existen algún tiempo, existirán sólo dependientes de alguna otra sociedad, y tendrán fuera de ellas mismas, y en otra sociedad, la causa de su existencia. Serán pues dependientes de otra sociedad: si son dependientes, serán débiles, y llegarán al último momento de su existencia por un deterioro progresivo.

Si la sociedad católica está constituida, su voluntad general de conservación se cumplirá por un *poder* general conservador, y éste actuará por una fuerza general conservadora. Luego tendrá dentro de sí el principio de su existencia y los medios de su conservación; por consiguiente será independiente; luego será fuerte; pues se conservará; por consiguiente se elevará progresivamente hacia la perfección: la prueba de estos asertos está en los hechos, y en hechos incontestables.

Desde hace mil ochocientos años la Iglesia cristiana subsiste, se inició un número infinito de sectas en su seno, y todas esas ramas separadas se secaron, y el árbol permaneció siempre verde, y las tormentas sólo le han hecho asegurarse, y los retraimientos sólo lo han vuelto más vigoroso. Las ramas actualmente separadas se secarán a su vez, y sin que las veamos desaparecer, vendrá el tiempo en que ya no estarán. No sólo la Iglesia católica tiene un principio de conservación, sino que tiene un principio de perfeccionamiento. A pesar de los desórdenes tan reprochados a sus ministros, y tan extrañamente exagerados por el odio, me atrevo a anticipar, y según hechos conocidos por

toda Europa, que la Iglesia de Francia ha dado en esta persecución, la más peligrosa que la religión haya sufrido, ejemplos de fe, de valor, y de paciencia, que no se han encontrado, con el mismo grado de unanimidad, en ninguna época de la historia de la Iglesia. Y no sólo los ministros de la religión, fuerza pública conservadora de la sociedad religiosa, que se han sacrificado para su defensa; hemos podido ver en los otros órdenes del Estado, y hasta en el pueblo, un arraigo a la fe católica del que no ha habido ejemplo en ningún otro tiempo ni en ningún otro lugar. Sin remontarnos hasta el tiempo del arrianismo, del donatismo, del maniqueísmo, etc., sólo comparando Alemania en tiempo de Lutero, o Inglaterra bajo Enrique VIII y sus sucesores, a Francia en la revolución presente, para convencerse que la religión inspira un más vivo afecto, a medida que es más conocida, y que, si en todos los tiempos escapa a las almas débiles y a los corazones corrompidos, a medida que avanza en edad, si puedo emplear esta expresión, echa en la sociedad raíces más profundas. Y que no se diga que la revolución francesa ha sido una revolución puramente política; sería más cierto decir que ha sido puramente religiosa, y que al menos entre los que la han secretamente dirigido, y en la ignorancia incluso de los que la hacían moverse, hubo aún más fanatismo de opiniones religiosas que ambición de *poder* político (...).

Dije que las sociedades religiosas no constituidas tenían un principio interior de dependencia y de deterioro, que las conducía infaliblemente a su destrucción: y noté este mismo principio de degeneración en las sociedades políticas no constituidas. El cristianismo, que sólo prescribía humildad al *espíritu*, desinterés al *corazón*, mortificación a los *sentidos*, no provocó ningún desorden en el Imperio, y es una alabanza que los mismos paganos le daban. Se extendió por la sola fuerza de su principio interior, *semejante al grano de mostaza que se desarrolla, o a la pasta que fermenta*; pero la reforma que permitía el orgullo al espíritu, el interés al *corazón*, los gozos a *los sentidos*, ya que autorizaba las inspiraciones particulares, el saqueo de las propiedades religiosas y el divorcio, puso primeramente a Europa en fuego. Guerras de treinta años, devastaciones inauditas fueron los juegos de su cuna; Francia, Alemania, Inglaterra, los Países Bajos, Suiza, Bohemia, Polonia, donde se había introducido, fueron presa de los horrores de las discordias civiles; España, Italia, Portugal, donde no había podido penetrar, estuvieron tranquilas. Son hechos incontestables: y que no se diga que los reformados no fueron siempre los agresores; porque es evidente que la secta que se eleva es necesariamente agresiva, aunque sus factores no sean siempre y en todos los encuentros los primeros atacantes. La Reforma ha sido la causa de los desórdenes pasados ya que es la causa de los desórdenes presentes; y la guerra actual sólo es para tomarlo en

cuenta, el efecto del fanatismo de las opiniones, que han tomado nacimiento en el seno de la Reforma y que se siguen *necesariamente* de sus principios. No solamente la reforma ha sido y es aún causa de desorden, pero debe serlo; lo será siempre *necesariamente*, y a pesar de sus propios sectarios, porque se puede decir de la sociedad religiosa, como de la sociedad política: "Si el legislador, confundiéndose en su objeto, establece un principio diferente del que nace de la naturaleza de las cosas, la sociedad no cesará de estar agitada, hasta que el principio sea destruido o cambiado, y la invencible naturaleza haya vuelto a tomar su imperio".

Tomado de: Bonald, L. de. *Teoría del poder político y religioso.* Tecnos, Madrid, 1988, pp. 131-134.

JOSEPH DE MAISTRE

2. EL PAPADO HA CREADO Y SALVADO A EUROPA

> *"Toda soberanía que no haya sido tocada por el dedo eficaz del gran Pontífice, permanecerá siempre inferior a las otras, tanto en la duración de sus reinados como en el carácter de su dignidad y en la forma de su gobierno".*

La conciencia ilustrada y la buena fe no pueden tener más dudas: el cristianismo es el que ha formado la monarquía europea, una maravilla muy poco admirada. Pero, sin el Papa no existe verdadero cristianismo, sin el Papa la institución divina pierde su poder, su carácter divino y su fuerza de conversión; sin el Papa es solamente un sistema, una creencia humana, incapaz de entrar en los corazones y de modificarlos para hacer al hombre susceptible de un más alto grado de ciencia, de moral y de civilización. Toda soberanía, cuya frente no ha sido tocada por el dedo eficaz del gran Pontífice, quedará siempre inferior a las otras, tanto en la duración de sus reinos como en el carácter de su dignidad y en la forma de su gobierno. Toda nación, incluso cristiana, que no haya sentido de manera adecuada la acción propia del papado, quedará eternamente por debajo de las otras, aun siendo por lo demás igual en todo, y toda nación separada después de haber recibido la impresión del sello universal sentirá que le falta algo y será reconducida, tarde o temprano, por la razón o por la desgracia. Para todo pueblo existe un lazo misterioso, pero visible, entre la duración de los reinos y la perfección del principio religioso [...]. Los errores de los Papas, infinitamente exagerados o presentados de

manera inadecuada, y que son en todo caso resultados, en general, ventajosos para los hombres, son por lo demás solamente la impureza humana, inevitable en toda mezcla temporal; y cuando se ha examinado bien todo y se ha pesado todo en la balanza de la filosofía más fría e imparcial, queda demostrado que los *Papas fueron maestros, tutores, salvadores y verdaderos genios constitutivos de Europa*.

Por lo demás, como todo gobierno imaginable tiene sus defectos, así también el régimen sacerdotal –no lo niego de ningún modo– tiene los suyos en el orden político; pero, sobre este punto propongo al buen sentido europeo dos reflexiones que son, así me ha parecido siempre, de gran peso. La primera reflexión, es que este gobierno no debe de ningún modo ser juzgado en sí mismo, sino en su relación con el mundo católico. Si es necesario, como es evidente, para mantener el conjunto y la unidad, para hacer –permítaseme la expresión– circular la misma sangre en las más lejanas venas de un cuerpo inmenso, entonces todas las imperfecciones que resultarían de esta especie de teocracia romana en el orden político ya no deben ser consideradas, sino como la humedad que es, por ejemplo, producida por una máquina a vapor en el edificio que la encierra.

La segunda reflexión, es que el gobierno de los Papas es una monarquía semejante a todas las otras si se la considera simplemente como gobierno de uno solo. Ahora bien, ¿cuántos males no resultan incluso de la monarquía mejor constituida? Todos los libros de moral están llenos de sarcasmos contra la corte y los cortesanos. Ciertamente no se ahorran las injurias contra la duplicidad, la perfidia, la corrupción de los cortesanos; y Voltaire no pensaba ciertamente en los Papas cuando exclamaba con tanta decorosa elocuencia:

¡Luz del cielo, que vas tan profundo,

pero a los más vacíos tiranos abandonaste el mundo!

Sin embargo, cuando se han agotado todos los géneros de crítica y se han colocado, como es justo, en el otro plato de la balanza todas las ventajas de la monarquía, ¿cuál es al final el último resultado? *La monarquía es el mejor, el más duradero de los gobiernos y es el más natural al hombre*. Juzguemos del mismo modo a la corte romana. Es una monarquía, la sola forma de gobierno posible para gobernar la Iglesia católica; y sea cual sea la superioridad de esta monarquía sobre las otras, es imposible que las pasiones humanas no se agiten alrededor de cualquier centro de poder y no dejen las pruebas de su acción, lo cual ni impide de ningún modo al gobierno del Papa ser la más dulce, la más pacífica y la más moral de todas las monarquías, así como los males mucho más grandes de la monarquía secular no le impiden ser el mejor de los gobiernos.

Tomado de: MAISTRE, J. de. Del *Papa*. Tomo II.

Capítulo XIII

LA FILOSOFÍA ITALIANA EN LA ÉPOCA DEL RESURGIMIENTO. COMPROMISO SOCIAL, MILICIA Y REVOLUCIÓN EN ROMAGNOSI, CATTANEO Y FERRARI

1. *La "filosofía civil" de Gian Domenico Romagnosi*

La filosofía italiana de los primeros decenios del siglo XIX da cuenta de la cultura de la Ilustración, del sensismo de Condillac y del pensamiento de los ideólogos. Y si Romagnosi, Cattaneo y Ferrari elaboran su pensamiento en la línea de la Ilustración (y Ferrari del positivismo), filósofos como Galluppi, Rosmini y Gioberti serán hostiles con la Ilustración y propondrán un retorno a la tradición metafísico-espiritualista.

Gian Domenico Romagnosi (1761-1835), primero fue profesor de derecho en Parma y Pavía y luego –después de la caída de Napoleón– fue perseguido por los austriacos. Dirigió sus investigaciones sobre asuntos de metodología y problemas ético-políticos. Su libro *¿Qué es la mente sana?*, es de 1827 y su otra obra *Sobre la índole y los factores de la civilización* es de 1832.

El método empírico en la base de una "filosofía civil" → § 1

√ El intento fundamental de Romagnosi es el de construir una "filosofía civil" consistente, capaz de darnos una *moral*, un *derecho* y una *política* con fundamentos sólidos. Para esto, dándole la espalda a las quimeras de los filósofos "visionarios", él recorre el camino del *método empírico*; que no se identifica con el sensismo de Condillac, en cuanto el conocimiento no es un caos de sensaciones: la mente humana procede, en opinión de Romagnosi, de la síntesis al análisis, de la hipótesis a los controles analíticos, empíricos. En el proceso cognitivo, la mente humana es activa y, proponiendo "sentidos lógicos", elabora y coordina los datos sensibles.

√ La aplicación del método empírico al "hombre de hecho", es decir, al *hombre social*, lleva a Romagnosi a estudiar la historia de los hombres en sus productos

La civilización de los hombres no es un evento necesario: "La decadencia" puede suceder en cualquier etapa → § 2

culturales; y del estudio de los productos de la mente humana, aparece la realidad de la "civilización" en la que el hombre "va efectuando condiciones de una culta y satisfactoria convivencia". Romagnosi, consciente claramente de la distinción entre *hechos* y *valores*, no creía en efecto en una ley imparable de progreso: "La decadencia puede acontecer en cada estadio, como la historia lo atestigua".

1. La mente humana procede de la síntesis al análisis

También en Italia, en contextos históricos y políticos diferentes de los franceses, la filosofía de los primeros decenios del siglo XIX, da cuenta, en una u otra manera, de la cultura de la Ilustración, del sensismo de Condillac y del pensamiento de los ideólogos.

Y, mientras de una parte, pensadores como Romagnosi, Cattaneo y Ferrari, buscan proseguir en la línea de la Ilustración (y Ferrari también del positivismo), por otra parte, filósofos como Galluppi, Rosmini y Gioberti, se opondrán decididamente al pensamiento ilustrado y sensista, y propondrán un retorno a la tradición espiritualista y a la filosofía metafísica.



Gian Domenico Romagnosi (1761-1835), promotor de una concreta "filosofía civil" fundamentada en el "método empírico".

Debe anotarse, como se constatará en las páginas siguientes, que tanto el pensamiento de Romagnosi, Cattaneo y Ferrari, como la filosofía y la actividad de Rosmini y, principalmente, de Gioberti, se entrelazan con los acontecimientos sociales y políticos de nuestro Resurgimiento.

Además de estos filósofos, cuyo pensamiento se expondrá en este capítulo, vale la pena mencionar Giuseppe Mazzini (1805-1872, cuyo pensamiento y actividad se presentan en los textos de historia), Vincenzo Cuoco (1770-1823), Francesco Soave (1743-1806), Melchiorre Gioia (1767-1829).

Ahora, pasemos al tratamiento de los pensadores más significativos, comenzando por Gian Domenico Romagnosi.

Gian Domenico Romagnosi nació en Salsomaggiore, en 1761, y murió en Milán, en 1835. Estudió en el Colegio Alberoni de Piacenza y luego de algunos años transcurridos en Trento, enseñó derecho en las universidades de Parma y de Pavía. Luego de la caída de Napoleón y el regreso de los austríacos, fue perseguido por estos últimos; tras resultar implicado en el proceso Pellico-Maroncelli, fue encarcelado. Una vez salió de la cárcel, pasó los últimos años de su vida en malas condiciones económicas (entre otras cosas, porque además de habérsele prohibido la enseñanza pública se le prohibió dar lecciones privadas).

Los intereses filosóficos de Romagnosi siguen dos direcciones fuertemente interconectadas: la metodológica y la ético-política. Sus escritos fundamentales son: *¿Qué es una mente sana?* (1827); *Aspectos fundamentales sobre el arte lógico* (1832); *Génesis del derecho penal* (1791); *Introducción al derecho público universal* (1805); *Sobre la índole y los factores de la civilización* (1832). Colaboró en el "Conciliador", en la Biblioteca italiana" y en los "Anales universales de estadística".

La intencón fundamental de Romagnosi fue construir una consistente "filosofía civil". En efecto, las disciplinas como la *moral*, el *derecho* y la *política* necesitan fundamentos sólidos, es decir, leyes acertadas de la naturaleza humana, así como "la agricultura y la mecánica se basan en las leyes de la naturaleza física".

Pero para encontrar las leyes de la naturaleza humana es necesario dejar de dárselas de "visionarios" y de correr tras las quimeras de los filósofos. Lo indispensable es ser "inductivos experimentales", es decir trabajar empleando el *método empírico*. "Vale más –escribe Romagnosi en *¿Qué es una mente sana?*– un folleto que me explique cómo nace en nosotros la creencia, cómo actúa la analogía, cómo se genera la compasión, etc., que todos los tratados de los categoremas de Aristóteles, toda la filosofía crítica de Kant y todo el teoricismo de ciertos filósofos actuales".

Luego es necesario usar el método empírico; pero este no equivale, para Romagnosi, al sensismo (por ejemplo, el de Condillac). Antes que nada, usar el método empírico no significa perderse en el caos de las sensaciones, pues la mente humana procede de la síntesis al análisis: de síntesis que expresan la comprensión de "totalidad" al análisis que luego distinguen las "particularidades" de estas totalidades.

En resumen, se formulan hipótesis que luego se busca controlar por el análisis. Así se ve, en segundo lugar, que el conocimiento no es simple pasividad, que éste no se reduce a las sensaciones.

En el proceso cognoscitivo, en síntesis, se da la participación activa del sujeto que, proponiendo "sentidos lógicos", elabora y coordina los datos sensibles. Las sensaciones no son conocimiento, sino instrumentos para el conocimiento:

y "la mente sana es la facultad de aprender, cualificar y confirmar nuestras ideas de modo que, adaptadas a nuestra comprensión, nos permitan actuar con efecto preconocido, como suelen hacer la mayoría de los hombres".

2. La "filosofía civil" como conocimiento del "hombre social"

Pues bien, equipado con estas concepciones metodológicas, Romagnosi se empeñó en construir su "filosofía civil", cuyo propósito principal era el de conocer "al hombre de hecho", es decir, *al hombre social*. Y este *hombre social de hecho* puede ser conocido indagando "la evolución global del pensamiento humano, o sea, la cultura intelectual de los pueblos".

En síntesis, el conocimiento del hombre puede obtenerse no discurriendo abstractamente sobre esta o aquella cualidad espiritual suya, sino analizando su historia y la de sus productos culturales: por el producto se conoce al productor, pues el hombre de hecho no se conoce "ni con las visiones platónicas ni con los matices trascendentales ni con los pequeños experimentos académicos".

Del estudio del hombre de hecho, emerge la realidad de la "civilización", que es "el modo de ser de la vida de un estado por el cual él va efectuando las condiciones de una culta y satisfactoria convivencia".

Sin embargo, consciente de la distinción entre hechos y valores, entre "leyes de hecho" que describen el estado de civilización de un pueblo y "leyes de deber" que indican cómo debe desenvolverse la civilización humana, Romagnosi era consciente del hecho de que no existe una ley irrefrenable de progreso y que "la decadencia puede suceder en cada etapa, como lo atestigua la historia".

II. *La filosofía y el federalismo en Carlo Cattaneo*

La filosofía como "milicia" → § 1

√ Carlo Cattaneo (1801-1869), alumno de Romagnosi, participó en las Cinco Jornadas de Milán de 1848 y, al regresar los austriacos, se refugió en Suiza, en donde fue profesor de filosofía en el Liceo cantonal de Lugano. Merecen ser mencionadas sus *Consideraciones sobre el principio de la filosofía* (1844) y la *Psicología de las mentes asociadas* (1859-1866).

Para Cattaneo la filosofía es "una milicia", debe afrontar los problemas reales e intentar "transformar la faz de la tierra".

"El *Federalismo es la única teoría posible de la libertad*" → § 2-3

√ "Nexo común de todas las ciencias", la filosofía es, en primer lugar, estudio del *pensamiento humano*, tal como éste se manifiesta en sus elaboraciones; y la historia, la lingüística y la economía son los tres campos de investigación elegidos por Cattaneo, quien es explícito sobre el hecho de que la mayor parte de nuestras ideas las debemos a la inteligencia "de los hombres asociados en la tradición y en el comercio del saber común y de los errores comunes".

Antirrevolucionario y reformista, Cattaneo vio en la razón el instrumento de la gradual liberación del hombre de la barbarie y de la ignorancia. Defensor del libre mercado y de la propiedad privada, contrario al comunismo, porque es la doctrina que "demolería la riqueza sin resolver la pobreza"; tolerante en materia religiosa; en el plano político se definía "verdadera e incorregiblemente federalista". Su federalismo –federalismo europeo y federalismo al interior de los Estados nacionales– se configura como una defensa de las autonomías, de la libre iniciativa y de la historia de las diferentes comunidades humanas. Cattaneo escribía: "Tendremos verdadera paz, cuando tengamos los Estados Unidos de Europa".

1. Carlo Cattaneo: "La filosofía es una milicia"

El mejor ingenio de la Escuela de Romagnosi es Carlo Cattaneo. Nació en Milán en 1801; se formó siguiendo la enseñanza privada de Romagnosi; se doctoró en jurisprudencia en la Universidad de Pavía en 1824 y enseñó luego, hasta 1835, en los colegios de Milán. En 1835 abandonó la escuela para dedicarse a la publicidad y en 1839 fundó la revista "El Politécnico", que se presentó como "repertorio mensual de estudios aplicados a la cultura y a la prosperidad social". Participó en las Cinco jornadas de Milán de 1848 pero como convencido federalista que era se opuso a la anexión de Lombardía al Piamonte.

Al regreso de los austriacos, Cattaneo se refugió en Suiza, en donde fue nombrado profesor de filosofía en el Liceo cantonal de Lugano en 1852. Murió en 1869. La producción filosófica de Cattaneo no consiste en gruesos volúmenes, sino en penetrantes e instructivos artículos y ensayos, entre los que merecen citarse: *Consideraciones sobre el principio de la filosofía* (1844); *El estado actual de Irlanda* (1844); *Introducción a las noticias naturales y civiles de Lombardía* (1844); *La insurrección de Milán* (primera edición francesa, 1848); *Psicología de las mentes asociadas* (1859-1866).

La filosofía, en opinión de Cattaneo, es "una milicia". Su tarea no es ni especular ni contemplar": la filosofía debe "aceptar todos los problemas del siglo", pues

ella debe tender a "transformar la faz de la tierra". De este presupuesto resulta el desprecio de Cattaneo tanto por los filósofos idealistas, como por las "filosofías de las escuelas", también por la filosofía de Rosmini. En particular, Rosmini se hunde, pues su filosofía fue considerada metafísica, abstracta de la realidad "positiva", y desligada de las ciencias. Según Cattaneo, la filosofía ha de ser útil, lo mismo que las ciencias. Y mientras que las ciencias unen, las metafísicas dividen, ya que, afirma Cattaneo, no hay *una* metafísica sino *siete* metafísicas. Por lo tanto, quien desee hacer filosofía útil a la sociedad "debe entrar paciente y modestamente en la escuela de la ciencia".

2. La filosofía como "ciencia" de las "mentes asociadas"

En especial, mientras que por un lado la filosofía es vista positivistamente como "nexo común de todas las ciencias", por otro, consiste en el estudio histórico y experimental del *pensamiento humano*, tal como éste se manifiesta "con sus actos y sus elaboraciones".

El espíritu humano podrá ser conocido "en las historias, en las artes, en las lenguas, en las religiones, en las ciencias" y no en las especulaciones filosóficas que pretenden "escudriñar la esencia". Y precisamente, la historia, la lingüística y la economía son los tres campos en los que Cattaneo ejerce su investigación.

Tales investigaciones muestran que el hombre individual permanece incomprensible si sus ideas, sus acciones, sus comportamientos, en síntesis, los productos de su cultura no son ubicados en la sociedad en la que vive y actúa: "Es [...] necesario estudiarlo [al hombre] en todas las situaciones que sean posibles".

Por ésta razón se debe pasar del estudio de la "mente solitaria" al de las "mentes asociadas". El escrito de Cattaneo sobre la *Psicología de las mentes asociadas*, constituye una etapa fundamental y una contribución bastante original a la psicología social: "El mayor número de nuestras ideas –escribe– no deriva de nuestro sentido individual o de nuestro entendimiento individual, sino de los sentidos y de los entendimientos de los hombres asociados en la tradición y en el comercio del saber común y de los errores comunes".

3. La teoría política del federalismo

Antirrevolucionario y reformista, Cattaneo entendió la libertad como "ejercicio de la razón", como liberación gradual e inteligente de los lazos que ponen en torno al hombre social la barbarie y la ignorancia. Por eso, al contrario de la tesis

de Vico acerca de los cursos y recursos históricos, él pensó en un progreso indefinido de la humanidad.

Cattaneo fue un liberal genuino: en *economía* defendió el libre intercambio, repudió el proteccionismo estatal, defendió la propiedad privada, de la "promoción de la plena y libre propiedad". El comunismo, en su opinión, es una doctrina que "demolería la riqueza sin resolver la pobreza".

En *materia religiosa*, el laicismo liberal de Cattaneo afirma la tolerancia de todas las creencias y defiende el matrimonio civil.

En *política*, su liberalismo es la lucha contra el despotismo, incluso si está disfrazado, prefiere la república más que la monarquía, patriotismo sincero.

Pero, siempre en el plano político, la teoría de mayor relieve es la del *federalismo*: el europeo y el de cada uno de los Estados nacionales. Cattaneo se definía "verdadera e incorregiblemente" federalista. Y mientras que para los neogüelfos el federalismo era un *medio* para llegar a la independencia, para Cattaneo el federalismo era un *fin*. Para este filósofo, el "federalismo es la teoría de la libertad, la única posible", "libertad es república –sostiene Cattaneo–; y república es pluralidad, o sea, federación".

Cattaneo pone en la base de su federalismo, el principio por el cual el *Estado unitario* no puede ser autoritario ni despótico, ni la unidad debe cambiarse en ahogamiento de las *autonomías*, de la libre iniciativa y de la historia de las diferentes comunidades humanas.

Especialmente, en lo referente a los *Estados Unidos de Europa*, Cattaneo era de la idea de que "tendremos verdadera paz, cuando tengamos los Estados Unidos de Europa". El día en que toda Europa, por un eventual consenso, pu-diera hacerse como Suiza, semejante a la América del Norte, ese día en el que ella escribiera en su frente *Estados Unidos de Europa*, no sólo saldría de esa luctuosa necesidad de batallas, incendios y patíbulos, sino que habría ganado cientos de miles de millones". [Textos 1-2]



Carlo Cattaneo (1801-1869) fue el gran teórico del Federalismo.

III. *Giuseppe Ferrari y la "filosofía de la revolución"*

√ Otro alumno de Romagnosi fue Giuseppe Ferrari (1811-1876), coordinador de una edición de las obras completas de Vico, autor de la *Filosofía de la revolución* (1851). Contrario al tradicionalismo espiritualista y a todas las metafísicas –que ponen la razón "fuera del sentido"– Ferrari afirma que la filosofía debe "reconquistar el hecho". Es inútil buscar un hecho más allá de los "fenómenos"; los fenómenos, los hechos, "bastan por sí mismos". Aquí reside la grandeza del positivismo, al que Ferrari llama "la época de la revolución", una época en la que se tendrá el "reino de la ciencia" y el "reino de la igualdad". Y si es verdad que la Revolución francesa combatió toda una serie de privilegios, sin embargo, –afirma Ferrari– es necesario proseguir por ese camino y suprimir iglesias, religiones y abatir los nuevos privilegios de "ciudadanos burgueses que vigilan inexorables a la defensa de la propiedad y de la religión".

La filosofía no debe poner la razón "fuera del sentido" → § 1

1. No a la razón "abstracta" sí al positivismo, que instaura la "época de la ciencia"

Otro alumno de Romagnosi fue Giuseppe Ferrari. Nació en Milán en 1811 y se doctoró en jurisprudencia en la Universidad de Pavía en 1832. No obstante, sus intereses fueron preferentemente filosóficos. Atraído por el pensamiento de Vico, publicó de nuevo sus obras. Exceptuando 1848, Ferrari residió en Francia hasta 1859. Allí enseñó filosofía en el Liceo de Rochefort y en la Universidad de Estrasburgo. Regresó a Italia en 1859, enseñó filosofía en Milán, Turín y Roma. Murió en 1876.

Tres son sus escritos más importantes: *La mente de G. B. Vico* (1835-1837), que es la presentación de la edición de las obras completas de Vico, las cuales Ferrari editó primero; *La revolución y las reformas en Italia*, publicado en 1848 en Francia (y en francés); *La filosofía de la revolución* (1851).

Según Ferrari, la Revolución francesa 1789 quedó incompleta y la nueva filosofía positivista será la que pueda completarla: hay una urgente necesidad de oponerse al tradicionalismo espiritualista que desprecia las conquistas de Locke, que considera "extravíos de un pueblo fanático" las ideas de Rousseau y de Voltaire y que se pregunta "si la Revolución no fue un accidente".

Pues bien, contra esta filosofía que pone la razón "fuera del sentido" y que se reclama heredera de Leibniz, de Descartes y "de todas las filosofías derrotadas", Ferrari libera la duda escéptica de Hume y esto en la persuasión de que lo que interesa es "reconquistar el hecho y permanecer sobre su base, a despecho de toda insidia lógica y ontológica" (Ferrari llama "lógica" a la razón abstracta y especulativa).

Es necesario, pues, atenerse a los hechos y no perderse en "conjeturas" e "hipótesis". Es inútil buscar un hecho más allá de los fenómenos". Los fenómenos, los hechos, "bastan por sí mismos". Ésta es la grandeza de la civilización que, proviniendo de la Ilustración, se estabiliza con el positivismo, al que Ferrari llama "la época de la revolución".

Esta época viene luego de las épocas de la religión y de la metafísica, y es la época de la ciencia. Es verdad, dice Ferrari, que la Ilustración y la Revolución combatieron la religión y los privilegios. Sin embargo, es necesario ir más allá. La Revolución llevó a la libertad de cultos, pero Ferrari aboga por la supresión de la religión y de las iglesias.

La Revolución obtuvo la libertad para el rico y para el pobre, pero es obvio que siendo el rico el más fuerte, aplasta al pobre; por consiguiente, el socialismo está en lo justo cuando requiere con fuerza la transformación económica de la sociedad y una distribución de la riqueza muy diferente. La Revolución quitó el poder de las manos de la nobleza, pero lo puso en manos de la clase privilegiada, la burguesía, mientras debe pasar al pueblo.

Este es el camino que afirma Ferrari para que la revolución, bloqueada por el desquite de los reaccionarios, pueda recorrer su camino hasta el final. En tal sentido, "la Revolución es el triunfo de la filosofía llamada a gobernar a la humanidad".



Giuseppe Ferrari (1811-1876) defendió la tesis significativa según la cual el positivismo es la filosofía de la revolución que va más allá de las conquistas de la Ilustración.

CATTANEO

1. EL DERECHO FEDERAL

> *"Cualquiera que sea la comunión de pensamientos y de sentimientos que una lengua propague en las familias y las comunas, un parlamento reunido en Londres jamás contentará a América; un parlamento reunido en París no contentará jamás a Ginebra, las leyes discutidas en Nápoles no harán resurgir a la yaciente Sicilia".*

Lamentablemente lo demuestra el ejemplo de Francia y de España, a las que la libertad conquistada con sangre escapa eternamente de la mano, por efecto de las inhumanas fuerzas acumuladas en manos de los gobiernos, mientras viceversa en Suiza y en América, en donde cada pueblo tiene firme en su puño el dominio, la libertad, después de una primera adquisición, que no se perdió. Tal es la virtud de los principios, fuera de los cuales cualquier esfuerzo de valor y de sacrificio es vano.

Ni sirve ilusionarse diciendo que estos no son principios: son también principios de derecho, son por lo menos principios de política; y la política es la necesaria nodriza del derecho; y principio es todo lo que genera inevitables series de consecuencias. Ni sirve ilusionarse diciendo que, por poco que se añada, y por poco que se quite, la federación perfectamente se confunde con la unidad; puesto que en todos los asuntos del mundo el paso de una cosa a otra se hace por grados; e igualmente por grados se procede de la planta al animal y de la hoja a la flor y al fruto, que la ciencia no puede señalar el punto en donde sucede el paso. No por esto alguien cambiará el higo por la hoja o la oveja por la hierba que la come, o la paterna presidencia de Washington por la cruel dictadura de Cavaignac. Es el antiguo sofisma del cúmulo.

Siempre víctimas de precipitosas abstracciones, ven en el mundo los individuos; luego las familias, y es gran ventura; luego ven también el común, o sea, la hacienda unida de un centenar tal vez de familias, y en la mayoría de los casos combinación casi doméstica y privada. Después cierran los ojos a todas las remesas e internodios de la humana sociedad; saltan de repente a la nación, que es como decir, a la lengua. Ignoran el Estado y sus necesidades. Por tanto, si una misma lengua domina las islas Británicas, Pensilvania, California, el alto Canadá, Jamaica, Australia, para éstas hay que hacer solamente la suma del mayor número de familias y de comunidades. Por tanto, el parlamento británico no tiene que hacer leyes; el congreso americano sueña con leyes por hacer; y es más superflua una legislación provincial para los her-

manos de Pensilvania y los aventureros de California; el álgido Canadá, la tórrida Jamaica no deben tener leyes propias, que respondan a los lugares y a las tradiciones y a las distintas mezclas de los hombres y a su variada conciencia; Australia debe esperar eternamente cualquier medida de sus antípodas, porque habla la misma lengua, y forma con ellos una misma nación.

No, cualquiera sea la comunidad de los pensamientos y de los sentimientos que una lengua propaga entre las familias y las comunidades, un parlamento reunido en Londres no gustará nunca a América; un parlamento reunido en París no contentará nunca a Ginebra; las leyes discutidas en Nápoles no gustarán nunca a Sicilia ni una mayoría piamontesa le gustará pensar día y noche cómo transformar la Sardeña, o podrá hacer tolerables sus medidas en Venecia o en Milán. Cada pueblo puede tener muchos intereses por tratar en común con otros pueblos; pero hay intereses que puede tratar él solo, porque solamente él los entiende. Y además también hay en cada pueblo la conciencia de su ser, incluso la soberbia de su nombre o los celos de su propia tierra. De ahí el derecho federal, o sea, el derecho de los pueblos; y éste debe tener su lugar, al lado del derecho de la nación, al lado del derecho de la humanidad. Hombres frívolos, olvidados de la pequeñez de los intereses que los hacen hablar, creen valga por toda refutación del principio federal ir repitiendo que es el sistema de las viejas republiquitas. Responderemos riendo y señalándoles más allá del Océano la inmensa América, y más allá del otro Océano la bandera ondeante en los puertos de Japón.

Tomado de: Cattaneo, C. *Prefacio a "Il Politecnico"*.

2. LAS PATRIAS LOCALES

"Quien en Italia prescinda de este amor a las patrias locales, sembrará siempre en la arena".

Tales serían, por ejemplo, Birmingam, Trieste, Malta, Gibraltar, que no tienen íntimo vínculo moral con los pueblos circunstantes; y se podrían decir ciudades cosmopolitas, y están en tierra como las naves ancladas en el mar.

Nuestras ciudades son el centro antiguo de todas las comunicaciones de una amplia y populosa provincia; allí conducen todos los caminos, allí se reúnen todos los mercados de la provincia, son como el corazón en el sistema de las venas; son términos a los que se dirigen los consumos, y de donde se extienden las industrias y los capitales; son un punto de intersección o más

bien un centro de gravedad, que no se puede dejar caer sobre otro punto tomado arbitrariamente.

Los hombres se congregan allí por diversos intereses, porque allí están los tribunales, las intendencias, las distintas comisiones, los archivos, los libros de las hipotecas, las administraciones militares y sacerdotales, los grandes cuarteles, los hospitales. Están las residencias de los ricos con los bancos y sus administraciones; el punto medio de sus poderes, la sede de sus palacios, el lugar de sus encuentros y sus influencias, el lugar de reunión de sus familiares, la situación más oportuna para colocar a sus hijas, y para los estudios y empleos de la juventud.

En fin, son un centro de acción de todo un pueblo de doscientos o trescientos mil habitantes. Es más fácil quitarle a París toda su prepotencia francesa que hacer abandonar las tiendas o las plazas a los brescianos de importancia.

Funden una ciudad nueva, lleven riquezas, fábricas, bancos y todo lo que quieran, y su nueva ciudad será Petersburgo, pero nunca será Moscú; será Constantinopla pero no será nunca Roma; no tendrá raíces en la tierra ni en los hombres. Sepárenla y todo el cuerpo no parecerá mutilado, porque siempre será un espléndido apéndice y no una víscera vital.

Esta condición de sus ciudades es la obra de siglos y de remotísimos acontecimientos, y sus causas más antiguas que se recuerden. El dialecto marca la obra imborrable de aquellos primitivos consorcios, y con el dialecto varía de provincia en provincia no sólo la índole y el humor, sino la cultura, la capacidad, la industria y el orden total de las riquezas. Esto hace que los hombres no puedan fácilmente separarse de sus centros naturales.

El que en Italia prescinde de este amor de las patrias locales, sembrará siempre en la arena.

Tomado de: Cattaneo, C. En: *Annali universali di statistica.*

Capítulo XIV

LOS TRES PENSADORES ITALIANOS DE LA ÉPOCA DEL RESURGIMIENTO QUE PROPUSIERON UN RETORNO A LA FILOSOFÍA ESPIRITUALISTA Y A LA METAFÍSICA: GALLUPPI, ROSMINI Y GIOBERTI

1. *Pasquale Galluppi y la "filosofía de la experiencia"*

√ Pasquale Galluppi (1770-1846), influenciado primero por Condillac, entró posteriormente en contacto con la filosofía de Kant y fue profesor de "filosofía intelectual" en la Universidad de Nápoles. Su ensayo *Sobre el análisis y la síntesis* es de 1807; de 1819 son los primeros volúmenes del *Ensayo filosófico sobre la crítica del conocimiento*; las *Cartas sobre las vicisitudes la filosofía de Descartes hasta Kant* son de 1817.

Vida y obra
→ § 1

√ Las obras de Galluppi expresan la fuerte preocupación por salvar los núcleos fundamentales de la tradición religiosa y metafísica (existencia de Dios, realidad del mundo externo, validez de las leyes morales, etc.), de los asaltos del relativismo. A este fin, afirma Galluppi, es necesario volver a la *experiencia*, y el análisis de la experiencia interna nos testifica la realidad del yo: el *yo existe*, esta es una verdad inmediatamente evidente, una "verdad primitiva". Y si el análisis psicológico revela la realidad del yo, revela también la realidad del mundo exterior, ya que "cada sensación es la percepción de una existencia externa. Los objetos externos son la *causa* de mis percepciones.

El "retorno a la experiencia" es el retorno a la tradición
→ § 2-4

Galluppi escribe: "El fuera de mí no existe porque me modifica, pero me modifica porque existe". Galluppi, se remonta a Dios desde la existencia del yo y de la realidad externa mediante el principio de *causalidad*: yo soy una realidad "mutable"; ahora bien, "un ser mutable no puede existir por sí mismo"; existe, pues, un ser inmutable que me creó. Y la razón humana –añade Galluppi–, nos hace comprender que la causa primera es un ser inteligente y no ciego. Ésta es,

por vía directa, la fundamentación de los principios éticos: "[...] Dios quiso que nuestra razón nos mostrara deberes que ella nos evidencia y quiso manifestarnos sus divinos preceptos mediante nuestra razón. Ésta es la ley escrita por Dios en nuestros corazones".

1. Vida y obra

Pasquale Galluppi (1770-1846) contribuyó a hacer conocer la filosofía europea en Italia. Nació en Tropea en 1770, estudió filosofía y matemáticas en la Universidad de Nápoles e inicialmente se formó en las obras de Descartes, Leibniz y Wolf.

A la edad de treinta años leyó a Condillac, autor que ejerció sobre él una influencia poderosa: "Las obras de este filósofo –escribe Galluppi en su *Autobiografía*– hicieron cambiar la dirección de mis estudios de filosofía [...]. Comprendí que, antes de afirmar cualquier cosa sobre el hombre, Dios y el universo, era necesario examinar los motivos legítimos de nuestros juicios y poner una base sólida a la filosofía; por eso, era fundamental remontarse al origen de nuestros conocimientos".

En 1807 publicó el ensayo *Sobre el análisis y la síntesis*. Entretanto, estableció contacto con la filosofía de Kant y en 1819 publicó sus primeros dos volúmenes del *Ensayo filosófico sobre la crítica del conocimiento* (el tercero y el cuatro volumen de la obra se publicaron en 1822; el quinto y el sexto en 1832).

En 1831, Galluppi obtuvo la cátedra de "filosofía intelectual" en la Universidad de Nápoles. Fruto de su enseñanza está consignado en las *Lecciones de lógica y metafísica* (1832-1836).

Las *Cartas sobre las vicisitudes de la filosofía desde Descartes hasta Kant* son de 1827, cartas que Galluppi escribió por invitación de su amigo el canónigo Fazzari, profesor en el Seminario de Tropea, quien deseaba tener información sobre la filosofía moderna.

2. La realidad del yo y la existencia del mundo exterior

Preocupado por salvaguardar los núcleos fundamentales de la tradición religiosa y metafísica (como la existencia de Dios, la realidad del yo, la existencia del mundo exterior, etc.), Galluppi se opuso al método kantiano del *a priori* y esto porque estaba convencido de que "la realidad de nuestros conocimientos no puede fundamentarse sino en la experiencia". Esta es interna y externa.

Galluppi dio comienzo a su filosofía, partiendo del *análisis* de la experiencia interna, siguiendo a los eclécticos y a los ideólogos franceses. Ahora bien, la *realidad* que nos testifica la experiencia interna es la del yo. Luego: el *yo existe* y ésta es una verdad inmediatamente evidente, es una "verdad primitiva". Dice él: "Llamo *conciencia* al acto por el cual me percibo como un existente que piensa: la conciencia es "la percepción de *mí* en el estado de sus pensamientos".

Si el análisis psicológico revela la existencia del yo, muestra igualmente la realidad del mundo exterior: "La sensación, escribe Galluppi, es por su propia naturaleza relativa al objeto sentido: ella o es sensación de algo o de hecho no es sensación; luego cada sensación es la percepción de una existencia exterior".

3 El principio de causalidad y la demostración de la existencia de Dios

Luego: "El *yo* se manifiesta a sí mismo como un sujeto que percibe un *fuera de sí*". Y este *fuera de sí* no es creado por el sujeto. El yo percibe objetos externos que lo modifican, los objetos externos son *causa* de las percepciones: "El fuera de mí no existe porque me modifica, sino que me modifica porque existe".

Y aquí, contra las devastadoras demostraciones de Hume y de Kant, Galluppi recupera el principio de causalidad de la tradición y a través de él demuestra la existencia de Dios: "Yo –escribe en efecto Galluppi– soy un ser mutable y esta verdad es un dato de experiencia". Ahora bien, prosigue Galluppi con la argumentación ya clásica, "un ser mutable no puede existir por sí mismo y esta verdad es resultado de un raciocinio, que muestra la identidad entre la idea del ser por sí mismo y la idea del ser inmutable". Por lo tanto, de la primera verdad tomada de la experiencia y de la segunda tomada del raciocinio, Galluppi veía descender "la consecuencia de que yo no existo por mí mismo, que yo soy un efecto". Y, "conducido a este conocimiento por un análisis incontrastable, busco además si la causa que me ha producido es inteligente o ciega; y encuentro que mi razón puede llegar a mostrarme la inteligencia de la causa primera de mi ser".

4. El fundamento de los valores morales

Pero entonces "el testimonio de la conciencia –afirma Galluppi– debe considerarse como infalible". Y la conciencia nos testifica que hay "en nuestro espíritu

ELEMENTI
DI
FILOSOFIA
DEL BARONE
PASQUALE GALLUPPI
DA TROPEA
PROFESSORE DI FILOSOFIA
NELLA R. UNIVERSITA' DEGLI STUDJ DI NAPOLI
Nuova Edizione accresciuta e migliorata
con note del Pubbl. Lett. P. T. S.

VOLUME I.
LA LOGICA PURA

FIRENZE
TIPOGRAFIA DI PIETRO FRATICELLI
1843

Frontispicio de la nueva edición del primer volumen de los *Elementos de filosofía* de Pasquale Galluppi (1770-1846), publicada en Florencia en 1843

la posibilidad de no querer algunas cosas que se quieren y querer algunas cosas que no se quieren. En ese poder consiste precisamente la libertad de la necesidad de la naturaleza". Y la conciencia atestigua también "la exigencia del bien y del mal y, por consiguiente, de una ley moral natural [...]". En realidad, "siendo nuestra naturaleza un efecto de la voluntad divina y siendo nosotros como somos porque Dios ha querido que seamos así, Dios quiso que nuestra razón nos muestre los deberes que ella nos evidencia y quiso manifestarnos sus divinos preceptos mediante nuestra razón. Ésta es la ley escrita por Dios en nuestros corazones".

Los resultados de mayor relieve de la filosofía de Galluppi son, por lo tanto:

a) La realidad del yo.

b)La existencia del mundo exterior.

c) La existencia de Dios.

La existencia y validez de la ley moral natural.

Se trata de resultados tradicionales, ciertamente; pero es interesante notar la manera como Galluppi llegó a ellos. Consiste en una argumentación refinada y en un sutil y minucioso *análisis de la experiencia de conciencia*, análisis que en ocasiones puede estar junto a las más bellas páginas de los fenomenólogos contemporáneos, comenzando por Husserl. [Textos 1]

II. *Antonio Rosmini y la filosofía del "ser ideal"*

√ Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) –sacerdote de Rovereto, fundador de una Congregación religiosa que llamó Instituto de la Caridad, consejero de Pío IX en los tempestuosos años de la primera guerra de independencia–, es autor de una amplia producción filosófica: *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas* (1830), *Antropología* (1830); *Filosofía del derecho* (1841-1845). Entre las obras póstumas vale la pena recordar la *Teosofía* y la *Antropología sobrenatural*.

Vida y obra → § 1

√ Preocupado por los daños que la filosofía moderna acarrea a la fe religiosa, Rosmini reconoce en el subjetivismo la fuente de todos estos daños; subjetivismo que se anida tanto en el sensismo y en el empirismo como en el apriorismo kantiano. En efecto, los sensistas y los empiristas (Locke, Condillac, los filósofos de la Escuela escocesa, etc.), están en el error: sostienen que la *única* fuente de nuestras ideas es la experiencia; esta posición es, sin embargo, una teoría "falsa por defecto", porque ella no logra dar razón de nuestros conocimientos universales y necesarios: las sensaciones sin ideas son y permanecen ininteligibles.

Lo "formal de la razón" se reduce sólo a la idea del ser → § 2

Son erróneas igualmente las doctrinas de Platón, Aristóteles, Leibniz y Kant. Estos han puesto en evidencia, en el proceso del conocimiento, la actividad del entendimiento y cuanto hay en él de innato; pero sus teorías son "falsas por exceso"; en su explicación del proceso cognoscitivo hay "también mucho de arbitrario". En particular, –dice Rosmini– Kant, a pesar de sus méritos, ciertamente ha exagerado en el número de las categorías: "Todo este cúmulo de formas es demasiado"; y lo es porque "lo formal de la razón es mucho más simple". Las formas *a priori* de Kant se reducen, en opinión de Rosmini, a la sola *idea del ser*.

√ Cuando conocemos, conocemos siempre algo; percibimos esto o aquello; sentimos algo; vemos otra cosa; en nuestras sensaciones damos por descontado que ellas nos ofrecen la realidad, aspectos de la realidad. Luego, en el fondo, o si se quiere, detrás de cada acto de conocimiento nuestro, está la idea de que existe una realidad, la idea del ser, de un ser indiferenciado; y de sus diferenciaciones nos hablarán los diversos conocimientos y las distintas experiencias e ideas que se adquieren sucesivamente.

La idea del ser fundamenta nuestros actos cognoscitivos → § 3

Y la idea del ser fundamenta nuestros actos cognoscitivos; con base en esta idea juzgamos que existe cuanto sentimos y percibimos. La idea del ser es el fundamento de nuestros conocimientos, en el sentido de que es el presupuesto de los mismos: si no supiéramos, si no presupusiéramos que existe el ser, que existe

la realidad, ninguno de nosotros se pondría en camino para explorarla. Rosmini escribe: "Pensar el ser de modo universal no quiere decir sino pensar aquella cualidad que es común a todas las cosas, sin atender a todas las otras cualidades genéricas o específicas o propias".

Es obvio, por otra parte, que esta Idea del ser no puede provenir de las sensaciones que, en efecto, son siempre particulares y contingentes. La realidad es, según Rosmini, que la idea del ser es, por disposición *ab aeterno* de Dios, una *idea innata*. La idea del ser como idea innata –que Rosmini llama *ser ideal*– es, entonces, la "capacidad de aprehender el ser" donde quiera que esté; es, en síntesis, "la luz de la razón" *connatural* al hombre y que el hombre, en los intentos y esfuerzos de sus investigaciones "aplica" al material que le ofrece su experiencia y así "conoce". La Idea del ser es, pues, "lo formal de la razón", es la "forma" de la mente: el conocimiento es síntesis entre esta "forma" *a priori* y la "materia" proveniente de los sentidos.

Lo "formal de la razón" se reduce sólo a la idea del ser → § 2

√ Rosmini deriva de la Idea del ser los principios fundamentales del conocimiento, es decir, las que él llama *ideas puras* como: identidad, contradicción, sustancia, causa, unidad, número, posibilidad, necesidad, inmutabilidad, absolutidad. Estas ideas constituyen los primeros principios, como:

a) *Principio de cognición*: "El objeto del pensamiento es el ser"

b) *Principio de no-contradicción*: "Lo que es, –el ser– no puede no ser".

c) *Principio de sustancia*: "No se puede pensar el accidente sin la sustancia".

d) *Principio de causalidad*: "No se puede pensar un nuevo ser sin una causa".

No es posible negar tales principios sin retractarse. Por eso, dice Rosmini, yerra Hume. También Berkeley cuando niega la sustancia corporal y el mundo externo.

√ La existencia del mundo exterior le permite a Rosmini hablar de las *ideas no puras* (cuerpo, tiempo, movimiento, espacio, etc.), que no pueden obtenerse sin la contribución de las sensaciones. Pero, lo más importante es el concepto de "sentimiento fundamental corpóreo", o sea, nuestro sentirnos corpóreos. Las sensaciones son siempre modificaciones subjetivas, aquellas de nuestro sentimiento fundamental corpóreo.

"Nuestro sabernos corpóreos" → § 4

√ Y de ahí, pues, el concepto de *persona*. El derecho, para Rosmini, supone la moral: o sea, lo que es justo presupone lo que es bueno. Pero que el derecho se base en la moral quiere decir que él presupone "una persona, un autor de las propias acciones". Y para que "un ser pueda considerarse autor de sus acciones, es necesario que *él* sea quien las realice: este *él* sólo existe si conoce y quiere: es decir, si es una persona".

La libertad y la propiedad son derechos connaturales de la persona. Rosmini, en nombre de la persona y de la religión combate, en teoría política, todas las posiciones "estatolátricas", que no hacen más que abandonar a los pueblos "a merced del arbitrio de los gobernantes".

La "persona" contra todas las concepciones estatolátricas → § 5-6

Rosmini, en sus argumentaciones de filosofía del derecho y de filosofía de la política, insiste en el concepto de persona, de aquella inserta en una jerarquía objetiva de los seres, establecida por Dios (Dios, la persona, etc.), de donde se sigue directamente el principio de la moralidad rosminiana: quiere, o sea, ama el ser dondequiera que lo conozcas, en el orden en que se presenta a tu inteligencia".

1. Vida y obra

Antonio Rosmini-Serbati, nació en Rovereto, en Trentino, en 1797. Estudió teología (pero también siguió los cursos de medicina, de ingeniería agrícola y de letras) en la Universidad de Padua. Ordenado sacerdote en 1821, volvió a Trentino en donde se dedicó profundamente a la renovación de la vida pastoral, lo que, en un cierto punto, tuvo que dejar porque fue sospechoso de la policía austríaca. En 1826 se trasladó a Milán, en donde hizo fuerte amistad con Manzoni. Dedicado a los estudios y de carácter reservado, Rosmini desarrolló, por insistencia de Gioberti, una misión diplomática junto a Pío IX, con el fin de inducir al Papa a aliarse en una guerra contra Austria y llegó a ser su consejero en los tempestuosos años de la primera guerra de independencia, con vicisitudes dramáticas bien conocidas. Rosmini pasó sus últimos años en Stresa, en donde murió en 1855.

La producción filosófica de Rosmini es muy amplia. Estos son sus escritos principales: *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas* (1830); *Principios de la ciencia moral* (1831); *Antropología* (1838); *Tratado de la ciencia moral* (1839); *Filosofía de la política* (1839); *Filosofía del derecho* (1841-1845); *Teodicea* (1845); *Psicología* (1850). Entre las obras póstumas son de recordar: *La teosofía*, la *Antropología sobrenatural*, *Aristóteles expuesto y examinado*.

Hombre de gran rectitud moral, pura y sincera fe, Rosmini fundó en 1828 en el Sacro Monte Calvario, cerca a Domodossola, una nueva Congregación religiosa que llamó Instituto de la Caridad (que fue aprobada por la Iglesia sólo en 1839). En los años de la década 1830-1840, Rosmini fundó la rama femenina de su Congregación: Hermanas de la Providencia, conocidas entre el público, con el nombre de Maestras rosminianas. Las hermanas de la Providencia se dedicaban

(y se dedican) a la educación de los niños en asilos infantiles (en los que, en ese tiempo, aplicaban el método de Ferrante Aporti) en las escuelas elementales y en los orfanatos.

2. Crítica del sensismo empírico y del apriorismo kantiano

Preocupado por los daños que la filosofía moderna podía causar a la tradición religiosa, Rosmini señala en el subjetivismo, el error filosófico tanto del sensismo y del empirismo como del apriorismo kantiano.

La primera parte del *Nuevo ensayo* está dedicada al examen de las doctrinas filosóficas que tratan del origen de las ideas.

a) Respecto a este problema, Locke, Condillac y los filósofos de la Escuela escocesa del sentido común (Reid, Dugald Stewart), proponían, según Rosmini, "teorías falsas por defecto". Sostenían que la única fuente de nuestro conocimiento es la *experiencia* y no admitían, en el origen de nuestras ideas, nada *a priori*. Pero, pensando de este modo, no logran dar cuenta de los hechos del espíritu, pues asumen "menos de lo necesario para explicarlos". En efecto, las sensaciones no pueden dar conocimiento universal y necesario. Las sensaciones, sin las ideas, son ininteligibles. Las sensaciones adquieren significado únicamente si están iluminadas por las ideas y encuadradas dentro de teorías. Rosmini afirma, de acuerdo con Kant, que las sensaciones son materia del conocimiento pero no conocimiento.



Antonio Rosmini (1797-1855), preocupado por los perjuicios que la filosofía moderna causa a la tradición religiosa, ha identificado en el subjetivismo el error radical tanto del sensismo y del empirismo como del apriorismo kantiano

b) Las doctrinas de Platón, Aristóteles, Leibniz y Kant son lo opuesto a las teorías que reducen el conocimiento a las sensaciones. Estos han puesto, justamente, de relieve la actividad del entendimiento, pero, en opinión de Rosmini, las teorías son "falsas por exceso".

En la explicación de los hechos del espíritu humano, no se debe asumir

más de lo necesario para definirlos y es preferible aquella explicación "que sea la más simple y exija menos suposiciones que las otras". Y los filósofos, ya mencionados, aún hablando todos de algo innato, han puesto en sus definiciones un énfasis excesivo y arbitrario". En particular, Kant tuvo el mérito de afirmar que son innatas "las solas formas de los conocimientos, dejando a la experiencia el ofrecimiento de las materias. Pero Rosmini encuentra que las diecisiete formas admitidas por Kant en el espíritu humano son demasiadas: "Todo este cúmulo de formas es demasiado", porque "lo formal de la razón es mucho más simple".

El realidad, dice Rosmini, si tomamos las formas *a priori* de Kant y extraemos de ellas "lo puro formal, sin dejar nada material" no sería difícil convencernos de que "lo formal de la razón" se reduce a la sola *idea del ser.*

3. La idea del ser, su origen y su naturaleza

En cada conocimiento nuestro no sólo percibimos sentimos o vemos esto o aquello. Cuando tomamos conciencia de lo que poco a poco nos ofrecen las sensaciones, presuponemos siempre que esto existe, que *es* algo. Y reconocer el ser de algún contenido ofrecido por cualquier sensación no es una sensación. Es, sobre todo, una *percepción intelectual.*

En efecto, no podemos conocer algo, si a ese algo no le atribuimos el ser. Y la *idea del ser,* que se encarna en los datos sensibles es la que nos permite juzgar como existente cuanto sentimos y percibimos. Luego: la *idea del ser* fundamenta cada uno de nuestros actos cognoscitivos. Rosmini escribe: "Pensar el ser de modo universal no quiere decir sino pensar aquella cualidad que es común a todas las cosas, sin prestar atención a todas las otras cualidades genéricas o específicas o propias".

Luego el hombre piensa el ser "de modo universal", piensa "aquella cualidad que es común a todas las cosas sin prestar atención a todas las otras cualidades"; puede tener "la idea del ser por sí misma y sin todas las otras ideas". Cada una de nuestras ideas son "adquiridas", sólo la idea del ser no lo es: ella es el *a priori* o "lo formal de la razón". Y es el *sólo* formal de la razón. El resto proviene de la sensación.

Ahora bien, luego de establecer que la idea del ser es la *forma del conocimiento,* o sea, el elemento constante que forma parte de cada conocimiento, Rosmini, se pregunta de dónde procede.

Ella es universal y necesaria, por lo tanto:

1) *No* puede derivar de las sensaciones, porque ellas nos ponen en contacto con contenidos particulares y contingentes únicamente.
2) *No* puede derivar de la idea del yo, pues también esta idea es, al igual que las otras, la idea de un ser particular.
3) *No* es producida por la abstracción o la reflexión, pues tales operaciones sólo analizan y distinguen aspectos particulares de cosas que ya *son*.
4) *No* proviene del espíritu de un sujeto finito, pues éste no puede producir un objeto universal.
5) *No* es creada por Dios en el acto de percepción, porque Él se reduciría a ser servidor de los hombres en cada acto de conocimiento.

Pero entonces, ¿de dónde procede la idea de ser? ¿Por qué todos los hombres, desde que nacen, conocen la idea de ser?

Pues bien, uniéndose a Agustín y a Buenaventura, Rosmini sostiene que, por disposición *ab aeterno* de Dios, todos los hombres tienen *innata* la idea de ser, que es el fundamento de sus conocimientos específicos. La idea del ser, como idea innata, –que Rosmini llama *ser ideal*– es la "capacidad de aprehender el ser", en dondequiera que esté, es "la luz de la razón" *connatural* al hombre y que éste, en los esfuerzos y en los riesgos de su investigación, "aplica" al material que le ofrece la experiencia de la realidad y así "conoce"

Entonces, la idea del ser es la "forma" de la mente, y el conocimiento es como una síntesis entre esta forma *a priori* y la materia, es decir, el contenido, que deriva de los sentidos. Pero, es un *a priori* no subjetivo en sentido kantiano, sino objetivo (auque en sentido diferente del que se encontrará en Gioberti) y, por lo tanto, es objetiva la síntesis de la cual es la base [Textos 2-3].

4. El "sentimiento fundamental corpóreo" y la "realidad del mundo exterior"

Establecida así la idea del ser, Rosmini deriva de la misma los principios fundamentales del conocimiento, es decir, los que él llama *ideas puras*. Ideas como las de *identidad*, *contradicción*, *sustancia*, *causa*, *unidad*, *número*, *posibilidad*, *necesidad*, *inmutabilidad*, *absolutidad*, derivan de la sola idea del ser (y por eso son llamadas puras).

Tales ideas constituyen los primeros principios, como:

a) *Principio de cognición*, según el cual "el objeto del pensamiento es el ser".

b) *Principio de no-contradicción*, por el cual "lo que es –el ser– no puede no ser".

c) *Principio de sustancia*: el cual dice que "no se puede pensar el accidente sin la sustancia".

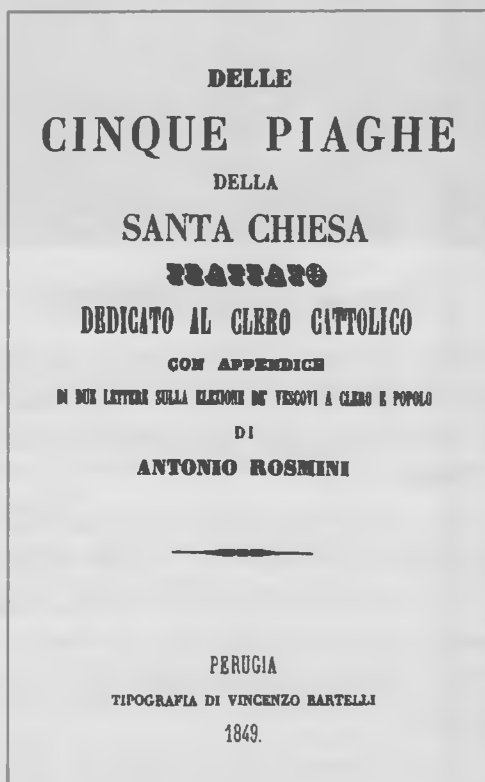
d) *Principio de causalidad*, por el cual "no se puede pensar un *nuevo ser* sin una *causa*".

Tales principios, afirma Rosmini, no pueden ser negados sin caer en una contradicción. Por esta razón, en su opinión, Hume se equivoca. Y también Berkeley, quien niega la existencia de la sustancia corpórea del *mundo* exterior.

La demostración de la existencia del mundo exterior nos lleva a ulteriores núcleos fundamentales de la filosofía de Rosmini, los de las ideas no puras y del "sentimiento fundamental corpóreo". En efecto, mientras que las ideas puras derivan de la sola idea del ser, existen otras (las ideas no puras) como *cuerpo*, *tiempo*, *movimiento*, *espacio*, *realidad externa* que no pueden obtenerse sin la contribución de las sensaciones.

Pero las sensaciones presuponen nuestro cuerpo, o mejor, "el sentimiento fundamental corpóreo", o sea, *nuestro sentirnos corpóreos*. Las sensaciones son modificaciones subjetivas, modificaciones de nuestro sentimiento fundamental corpóreo.

Rosmini llega a la existencia de los cuerpos externos, de este modo: "La conciencia nos dice: 1) que somos modificados; 2) que esta modificación es una acción hecha en nosotros y no por nosotros [...]. El entendimiento aplica pues al segundo elemento, es decir a la conciencia de la acción hecha en nosotros y no por nosotros –el concepto de sustancia– y así separa y hace objeto propio las cosas externas sobre las cuales medita y razona después".



DELLE

CINQUE PIAGHE

DELLA

SANTA CHIESA

TRATTATO

DEDICATO AL CLERO CATTOLICO

CON APPENDICE

DI DUE LETTERE SULLA ELEZIONE DE' VESCOVI A CLERO E POPOLO

DI

ANTONIO ROSMINI

PERUGIA

TIPOGRAFIA DI VINCENZO BARTELLI

1849.

Frontispicio de la obra rosminiana *Las cinco llagas de la Iglesia*, reimpresión de 1849



Antonio Rosmini en un retrato de Francesco Hayez (Milán, Pinacoteca de Brera)

5. Persona, libertad y propiedad

Rosmini ofrece una ulterior sistematización de la doctrina del ser en la obra, que se publicó póstumamente, llamada *Teosofía*, donde se sostiene (aquí también la referencia a Agustín es evidente) que el ser tiene tres formas: a) *real*; b) *ideal*; c) *moral*.

a) El ser real es objeto de las *ciencias metafísicas*: la *teosofía* estudia el ser infinito de Dios; la *psicología* el ser finito del hombre; la *física* la naturaleza.

b) El ser ideal es objeto de las *ciencias ideológicas* en las que, como en el *Nuevo ensayo*, Rosmini indaga sobre el origen de las ideas y del conocimiento.

c) El ser moral es objeto de las *ciencias deontológicas* como la *moral*, el *derecho* y la *política*.

El *Nuevo ensayo* salió en 1830; en 1831 aparecieron los *Principios de la ciencia moral* y en los años 1841-1845, la *Filosofía del derecho*. Pues bien, Rosmini define el dere-

cho como "una facultad de hacer lo que se desea, protegida por la ley moral, que impone a otros el respeto". De hecho, la ley moral es la que "al tiempo que otorga a alguien la libertad para actuar, prohíbe a los demás que perturben dicha acción". El derecho, pues, se basa en la moral y presupone "una persona, un autor de las propias acciones". Y para que "un ser pueda ser considerado autor de sus acciones, es necesario que *él* sea quien las realice: este *él* sólo existe si conoce y quiere: es decir, si es una persona".

El concepto de *persona* es el eje de la concepción ética y política de Rosmini, quien contra el naturalismo y el idealismo, hace valer una concepción espiritualista de la persona, en la que el hombre emerge como portador de un valor ético-religioso. La persona tiene valor moral y de este valor depende, por parte de los hombres, el deber de respetar a los otros en cuanto personas.

El derecho es traído de nuevo a la moral en cuanto es "el mismo deber moral, que obliga a una persona a dejar intacta y libre cualquier actividad propia de otra persona". Y derecho *connatural* del hombre es, además de la libertad, la *propiedad*.

En síntesis: "La persona del hombre es el derecho humano subsistente". En nombre de la persona, Rosmini defiende la libertad religiosa: "Emplear la fuerza externa para obligar a otro a una creencia religiosa, aunque sea verdadera, es un absurdo lógico y una lesión manifiesta del derecho". [Textos 4-5]

6. Estado, Iglesia y el principio de la moralidad

Y en nombre de la persona y de la religión, Rosmini restringe, en el campo político –contra la teoría "estatolátrica" de Hegel y de cuantos se remiten a él– los poderes del Estado, como los "doctrinarios franceses, al destruir la religión y la moral, que son los moderadores naturales del poder civil, abandonan a los pueblos a merced del arbitrio de los gobernantes".

El Estado puede ocuparse de la esfera de lo *útil*, sólo a condición de que este útil esté subordinado al bien; y el juez del bien sólo puede serlo una autoridad divina como la Iglesia.

Es claro que si la sociedad teocrática, es decir, la Iglesia, es la sociedad que, fundándose sobre la autoridad divina, es necesaria para salvaguardar a la persona del extrapoder omnívoro del Estado, entonces la renovación de la política pasa por una renovación religiosa.

De ahí, entre otras cosas, el interés de Rosmini para que se pusiera remedio a los que él consideraba como los males más grandes de la Iglesia de ese entonces, males que concreta en la obra *Las cinco llagas de la Iglesia* (1831), que él particulariza en la división del pueblo cristiano y el clero, en la interferencia del poder secular en el nombramiento de los Obispos, en la falta de rendición pública de cuentas en la administración de los bienes. La persona es, pues, el valor sobre el que Rosmini hace girar sus consideraciones de la filosofía del derecho y de la filosofía política. Pero el reconocimiento de la persona como valor o bien, está inserto en el reconocimiento más amplio que el hombre tiene de los diversos niveles metafísicos del ser. En otras palabras, contra el subjetivismo moral, Rosmini sostiene un *objetivismo moral en el cual el deber-ser encuentra su criterio en el ser.*

Los seres son conocidos en su jerarquía (Dios, persona humana, etc.), y la moral consiste en el respeto de dicha jerarquía, establecida por Dios, en la que algunos seres son fin y otros, medio. En dicha jerarquía, Dios es el fin supremo; el hombre viene luego de Dios; y después del hombre, los otros seres. Por lo tanto, se conoce el bien de una cosa cuando se conoce su ser y su orden en la jerarquía de los seres.

Por consiguiente, el principio de moralidad es, para Rosmini, el siguiente: "*Quiere, o sea, ama el ser dondequiera que lo conozcas, en el orden en que se presenta a tu inteligencia*". [Textos 6]

III. *Vincenzo Gioberti y la filosofía del "ser real"*

√ Vincenzo Gioberti (1801-1852) vivió intensamente varios episodios de nuestro Resurgimiento y estuvo exiliado en París y Bruselas. En 1848, volvió a Turín, pero, fracasadas sus concepciones neogüelfas, retomó el camino del exilio. Murió en París, el 26 de octubre de 1852. De 1839-1840, es su *Introducción al estudio de la filosofía*; *Sobre el primado moral y civil de los italianos* es de 1842. *La filosofía de la revelación* y la *Protología* fueron publicadas póstumamente.

Del exilio a "primer ministro" → § 1

√ La gran preocupación filosófica de Gioberti es, exactamente, el *psicologismo*, al que ni siquiera Rosmini había escapado –es decir, el basarse sobre el hombre, sobre la conciencia del hombre– que ha dominado la filosofía desde Descartes. Sin embargo, se parte del hombre y se acepta la autonomía de la razón, entonces –dice Gioberti– serán inevitables "la anarquía de las ideas, la libertad abso-

luta de pensamiento en los órdenes filosóficos y religiosos, y el libertinaje civil". Siempre que se asuma el sujeto como punto de partida, entonces se hace una elección equivocada de una base demasiado frágil.

Contra el psicologismo → § 2

√ Luego: es urgente y necesario cambiar de camino. Y el camino indicado por Gioberti es el del *ontologismo*: no es el saber construido por Dios "el que fundamenta a Dios": al contrario es Dios, o sea, el Ser real y absoluto, el que constituye el fundamento y la validez de nuestros conocimientos; Dios se revela a la mente humana, una mente pasiva que no altera ni falsea la realidad que se le presenta. Gioberti escribe: la evidencia de Dios "no brota del espíritu humano [...] es objetiva y no subjetiva [...]; ella está, pues, sellada por una necesidad objetiva, absoluta, que mira a la propia naturaleza y no a la intuición que la contempla".

La evidencia de Dios "es objetiva" → § 3

He aquí cómo se impone esta evidencia de Dios: Dios se revela a la conciencia como absoluto y necesario. El *Ente es necesariamente*, ésta es la primera parte de la "fórmula ideal". La segunda parte de la fórmula es: *el Ente crea lo existente*, en el sentido que las realidades existentes hallan su razón de ser en la causa primera que es Dios. La tercera parte de la fórmula ideal es que: *lo existente retorna al Ente*. Y retorna a él, por su vida moral. Luego: "Salida de Dios y retorno a Dios, he ahí –afirma Gioberti– la filosofía y la naturaleza, el orden universal de los conocimientos y de las existencias. Y si la ontología se refiere a la creación, la moral se refiere al retorno a Dios.

√ Sobre estas bases filosóficas, Gioberti construye su programa político y pone las bases del movimiento neogüelfo. La religión es la que crea "la moralidad y la civilización del género humano". Ahora bien, la religión, sin embargo, en la que se conserva intacta la revelación de Dios al hombre es –sostiene Gioberti– el cristianismo; y el custodio e intérprete de dicha revelación es la Iglesia católica, cuyo centro de difusión es Roma: allá es donde está el Papa. Por lo tanto, Italia ha difundido aquellas verdades comunes que han hecho a Europa; pero –despues de Descartes y Lutero– Europa se alejó de la verdad objetiva revelada por Dios; se confió en los hombres y así cayó en el caos del arbitrio; Europa volverá al justo camino, regresará a Italia: pues, ésta debe retomar su misión de civilización en la más grande historia de la humanidad.

La misión de civilización de Italia → § 4

1. Vida y obra

Vincenzo Gioberti nació en Turín, en 1801. De familia humilde, huérfano de padre, tuvo una infancia difícil. Se graduó en teología en 1822. Tres años después fue ordenado sacerdote y en 1826 lo nombraron capellán de la Corte.

Leyó mucho a: Platón, Agustín, los Padres de la Iglesia, Vico, Lammenais, Cousin. Mientras tanto, siguió los acontecimientos políticos y se interesó por la teoría política: en un primer momento aceptó el absolutismo de De Maistre; luego se apartó, refutó la idea monárquica, se hizo amigo de Pellico y fue defensor de un "cristianismo republicano".

En este período, dado el sentido religioso de las ideas de mazzini, se sintió cercano a él. Gioberti fue arrestado por sus ideas republicanas y sus actividades patrióticas, se exilió en 1833 y se trasladó a París. En 1834 se fue para Bruselas, en donde enseñó filosofía e historia hasta 1845.

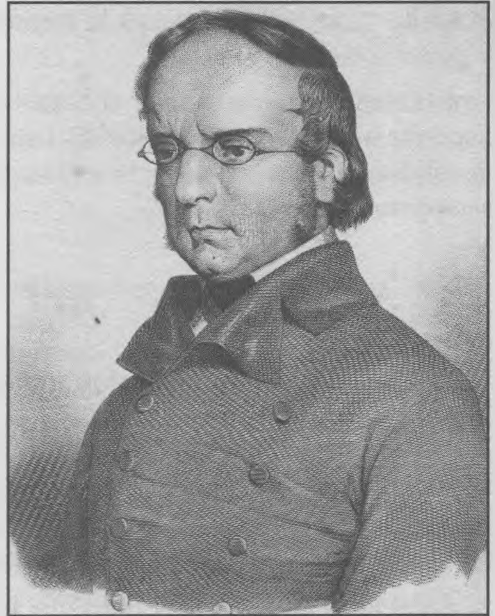
Durante este período compuso casi todas sus obras. La *Teoría de lo sobrenatural* es de 1838; la *Introducción al estudio de la filosofía* es de 1839-1840: éste es su trabajo teórico más consistente y de mayor relieve filosófico: a él nos referiremos en las páginas siguientes. En 1840 aparecieron las *Consideraciones sobre las doctrinas filosóficas de Víctor Cousin*. La *Carta sobre las doctrinas filosóficas y políticas de Lammenais* salió en 1841. De 1841-1843 es el gran escrito contra Rosmini, *Los errores filosóficos de Antonio Rosmini*. Pero entretanto, en 1842, Gioberti había escrito la obra que tendría tanta influencia en el ambiente del Resurgimiento italiano y que luego sería el centro de tantas polémicas: *Sobre el primado moral y civil de los italianos*.

En 1845, Gioberti volvió a París y entre 1846-1847 publicó una dura polémica contra los jesuitas: *El jesuita moderno*. Criticado por muchos católicos, y atacado también por la alta Jerarquía de la Iglesia, Gioberti escribió, en 1848, la *Apología del jesuita moderno*, concebida como defensa de su libro *El jesuita moderno*.

Los acontecimientos de 1848 trajeron de nuevo a Gioberti a Italia: diputado y ministro, fue elegido presidente del Consejo. A la luz de los acontecimientos, sus concepciones neogüelfas aparecieron utópicas y Gioberti retomó el camino del exilio. Volvió a París. Y murió allí el 26 de octubre de 1852. Durante este segundo exilio, publicó otra obra de carácter político, *La renovación civil de Italia* (1851).

Sus obras póstumas son: *La filosofía de la revelación* y la *Protología*, publicadas ambas en 1857. Con la *Protología* (o *ciencia primera*) Gioberti reelabora, teniendo en cuenta las ideas de Hegel, los temas teóricos que durante los primeros años del primer exilio había expuesto en la *Introducción al estudio de la filosofía*.

2. Contra el "psicologismo" de la filosofía moderna



Vincenzo Gioberti (1801-1852) fue uno de los teóricos del ontologismo según el cual el hombre es "en cada instante de su vida intelectual espectador directo e inmediato de la creación"

En su *Introducción al estudio de la filosofía*, Gioberti toma posición contra el *psicologismo* que invadió, a partir de Descartes, a la filosofía moderna. Gioberti ve precisamente en Descartes al primer gran responsable de esta decadencia subjetivista de la filosofía que llega hasta Kant, que en el fondo deja su impronta en el mismo sistema de Hegel (un sistema aparentemente "objetivo" pero que es sustancialmente psicologismo enmascarado) y al que ni siquiera Rosmini supo resistir.

Si se parte del hombre y se acepta la autonomía de la razón, entonces, dice Gioberti, son inevitables "la anarquía de las ideas, la libertad absoluta de pensar en los órdenes filosóficos, religiosos y el libertinaje civil". El psicologismo pretende partir del hombre para luego erigir, sobre esa base, la fábrica de "todo lo humano cognoscible". Los objetos externos, las sustancias, las causas, la información del orden mundial y moral, y finalmente, la idea misma", todo debería ser alcanzado a partir del sujeto. Pero, esta base y este punto de partida son demasiado frágiles y no logran sostener toda la construcción. El resultado de la doctrina del libre examen de Lutero y del primado del sujeto de Descartes es la anulación del criterio absoluto de la verdad y de la moralidad.

Y a la trampa del psicologismo no escapa –afirma Gioberti en el libro *Los errores filosóficos de Antonio Rosmini*– ni siquiera Rosmini. Éste cae en el "escepticismo y en el nihilismo"; parte de la idea entendida como *forma de la mente humana*, pero sobre este fundamento no logra ciertamente pasar de la idea del ser posible al ser real. Pretensión absurda es pensar remontarse hasta Dios, considerándolo como una construcción de nuestra mente, como un "concepto nuestro".

Estas son las razones por la cuales Gioberti, para evitar los peligros deletéreos del psicologismo, retoma la vía del "platonismo", es decir, de la doctrina de la *realidad objetiva de las ideas*. El ser no es una idea de la mente; la Idea es más bien

el Ser (o Dios) que se revela a la mente misma y que se pone como fundamento y garantía de todo el saber.

El saber no fue hecho por el hombre ni es obra de la "libre investigación" que aspiraba a fundamentar a Dios. Es Dios –el ser real y absoluto– el fundamento y la validez de nuestros conocimientos. Este es el núcleo de la *filosofía del ser real u ontologismo* de Gioberti.

3. La "fórmula ideal"

3.1 La filosofía como reflexión sobre la revelación original de Dios

Del mismo modo que Malebranche afirmaba que nosotros intuimos todas las cosas en Dios, así Gioberti afirma que Dios se revela a la mente humana. En esta manifestación de Dios a la mente, ésta es puramente pasiva y de tal modo no tergiversa ni falsea la realidad que representa.

La evidencia de Dios o del Ente real y absoluto o Idea no "brota –escribe Gioberti– del espíritu humano [...] es objetiva y no subjetiva, pertenece a la realidad conocida y no a nuestro conocimiento: ella está adornada con una necesidad objetiva, absoluta, que mira a la propia naturaleza, no a la intuición que la contempla; la evidencia no sale del espíritu, sino que entra en él y lo penetra; viene de afuera, no de dentro; el hombre la recibe, no la produce, es su partícipe pero no su autor".

De este modo Gioberti quiere invertir la marcha triunfal del psicologismo de la filosofía moderna. Para Gioberti hay una revelación original de la Idea (o Dios) a la mente humana. De acuerdo con de Bonald y el tradicionalismo francés, Gioberti está persuadido de que la filosofía "es hija primogénita de la religión". En síntesis, la filosofía es *reflexión* sobre la revelación original de Dios.

3.2 Primera parte de la fórmula ideal: el Ente es necesariamente

La filosofía busca, por lo tanto, trasponer en palabras la revelación inmediata y objetiva de la Idea a la mente. De ahí surge la "fórmula ideal" que es "una proposición que expresa la idea de modo claro, simple y preciso, mediante un juicio". Pues bien, el primer contenido de la fórmula ideal es: *el Ente es necesariamente.* Es decir, "Dios se revela a sí mismo y declara la propia realidad a nuestro pensamiento [...]". Este primer juicio "es legítimo y tiene un valor objetivo"; y las cosas

son así para la razón, escribe Gioberti, que él "es la simple repetición del juicio intuitivo que lo precede, lo funda y lo autoriza".

Pero de la revelación original y objetiva de Dios como absoluto y necesario se deduce también que Él es causa eficiente de *lo que existe*. Lo *existente* no es una realidad autoexplicativa y requiere del Ente como su causa, por lo cual el Ente es causa de lo que existe.

3.3 Segunda parte de la fórmula ideal: el Ente crea lo existente

Llegamos así a la segunda parte de la fórmula ideal: *el Ente crea lo existente*. Las realidades existentes encuentran su razón de ser en la causa primera que es Dios. Él se revela como creador y la creación, escribe Gioberti, es "una acción positiva y real pero libre, por la cual el Ente [...] crea las sustancias y las causas segundas [...] las conserva en el tiempo, con la inmanencia de la acción causante, en orden a las cosas producidas, es una creación continua". De este modo, el espíritu humano es "espectador directo e inmediato de la creación". Pero las cosas no se quedan ahí, porque el hombre no es sólo espectador, sino que, mediante la vida moral, es también autor de su retorno al Ente.

3.4 Tercera parte de la fórmula ideal: lo existente retorna al Ente

Esta es la tercera parte de la fórmula ideal: *lo existente retorna al Ente*. "Salida de Dios y retorno a Dios, he ahí –escribe Gioberti– la filosofía y la naturaleza, el orden universal de los conocimientos y el de las existencias" Luego a la base de nuestro saber (la filosofía) y de la realidad (la naturaleza) hay una estructura objetiva que Dios revela originalmente al hombre y que nuestras palabras traducen en la "fórmula ideal" según la cual "el Ente crea al existente" y "el existente retorna al Ente". El ontologismo es la vía para no hundirse en la que, según Gioberti, es el pantano del subjetivismo, para evitar el panteísmo y salvaguardar así la libertad y la autonomía de la persona. El Ente es creador y no se confunde con los existentes. Y el retorno del hombre al Ente se efectúa "no ya mediante la absurda inmediación de los panteístas, sino por la unión que no destruye la personalidad finita, sino que la preserva y la perfecciona".

La fórmula ideal expresa dos ciclos existenciales de la estructura de la realidad: en el primero Dios crea el existente y en el segundo el existente vuelve a Dios. "La ontología, que es la ciencia de los principios, concierne principalmente al primer ciclo y la ética al segundo: la una es la base y la otra es la cima del saber".

4. El "primado moral y civil de los italianos"

Gioberti, en su obra *Sobre el primado moral y civil de los italianos*, teoriza, con base en su filosofía, su programa político y describe los fundamentos del movimiento neogüelfo. En política, había dicho Gioberti, "abundan las opiniones por falta de ciencia". Y, precisamente, para suplir esta falta de ciencia y de objetividad, escribe el *Primado*, sacando de ahí las tesis centrales de las premisas teóricas ya expuestas y en la persuasión de que una política que no encuentre su base en Dios está destinada a la descomposición: "La idea sólo puede hacer humanos a los estadistas y a los filósofos; sin la idea, se puede destruir pero no edificar, se puede seducir pero no persuadir". Pues bien, si se aplica a la humanidad la fórmula ideal "el Ente crea al existente", tal fórmula significa únicamente que "la religión crea la moralidad y la civilización del género humano". Y la religión en la que se conserva intacta la revelación de Dios al hombre es el cristianismo y el custodio y el intérprete fiel del mismo es la Iglesia católica. Ahora bien, el catolicismo tiene su centro de difusión en Italia y en Roma es donde está el Papa. Italia ha difundido las verdades comunes que han hecho a Europa. "*Italia crea a Europa*", pero Europa después de Lutero y Descartes se ha alejado cada vez más de la verdad objetiva revelada por Dios, para confiarse en el hombre y fundamentarse en él y así cayó en el caos de lo arbitrario. Europa retornará a la justa vía sólo a condición de que *vuelva a Italia*. El destino de Italia, pues, es el mismo destino de Europa. Por consiguiente, Italia debe retomar su misión de civilización en la historia de la humanidad. [Textos 7-8]

GALLUPPI

I. DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Cómo se llega al ser necesario partiendo de la realidad contingente: "Puesta, pues, una existencia condicionada o una existencia que comienza a existir, se debe también poner una existencia absoluta o una existencia que no comienza a existir".

Para expresar brevemente la demostración de la existencia del *ser necesario*, y hacer ver mejor su descendencia del principio de la causalidad, yo razono así. Lo que empieza a existir debe tener una causa de su existencia. Una existencia antecedente que empieza a existir no es la causa que se busca, puesto que es también una existencia condicionada. Si B existe condicionadamente y A existe condicionadamente, puesta la existencia de A no se pone todavía la causa suficiente de la existencia de B, puesto que la condición de la existencia de A es también una condición para la existencia de B: puesta, pues, una existencia condicionada o una existencia que empieza a existir, se debe también poner una existencia absoluta o una existencia que no empieza a existir.

La demostración de la existencia del ser necesario tiene dos premisas: una *a priori* y otra *a posteriori*. La primera es una verdad pura, racional, hipotética; la segunda un dato primitivo de la experiencia. *Si algo existe, un ser necesario existe*: he aquí la premisa *a priori*, *algo existe*. he aquí la premisa experimental. Este ejemplo demuestra sensiblemente la importancia de la aplicación de las verdades racionales a datos experimentales, la necesidad juntamente de datos experimentales para la realidad del conocimiento. Pertenece a la experiencia de conducirnos en el mundo de la realidad; sin ella, a pesar de las verdades presentadas al espíritu del raciocinio, se quedaría en la sola región del pensamiento y de las hipótesis. Pero la experiencia de la otra parte quedaría estéril sin intervención de la especulación; es necesaria la acción de la razón para fecundar los datos experimentales. *Si algo existe, un ser necesario existe*. Esta verdad pura, *a priori*, no es sino hipotética, y no puede ser sino hipotética; yo no podría nunca deducir de ahí alguna verdad de existencia. *Algo existe, o yo existo*, he aquí una verdad primitiva de existencia, experimental, pero mientras permanezco en la sola experiencia, esta verdad queda aislada, infecunda, no me da derecho a ninguna deducción; reunamos las dos verdades. *Si algo existe, un ser necesario existe*; *algo existe*. Estas dos premisas me llevan a un conocimiento de existencia: *un ser necesario existe*.

Si los pensadores echaran una mirada sobre las matemáticas mixtas y sobre la física, verían a cada paso la reunión de las verdades racionales con

datos de la experiencia, y conocerían sus felices resultados [...]. Los otros filósofos no podrán oponerme nada contra la realidad del conocimiento que he establecido. Yo he tomado de la experiencia este dato: *existo*; y he sido conducido necesariamente a esta ilación: *un ser necesario existe*. Yo no he imitado sino a los matemáticos en las matemáticas mixtas y a los físicos. Si el método de estos conduce a la verdad, ¿por qué no debería llevarnos a la cuestión que nos ocupa?

Tomado de: GALLUPPI, P. *Ensayo filosófico sobre la crítica del conocimiento*.

ROSMINI

2. LA IDEA DEL SER

"Pensar el ser de modo universal no quiere decir sino pensar la cualidad que es común a todas las cosas, sin prestar atención a todas sus otras cualidades genéricas, específicas o propias".

Más precisamente aún: "La existencia es la más común y universal de todas la cualidades de las cosas".

Yo parto del hecho más obvio, y el estudio de este hecho es lo que forma toda la teoría que voy a exponer.

El hecho obvio y simplicísimo del cual parto, es que el hombre piensa el ser de una manera universal. Cualquier explicación que se quiera dar de este hecho, el hecho mismo no se puede poner en controversia.

Pensar el ser de una manera universal no quiere decir sino que se piensa esa cualidad que es común a todas las cosas, sin considerar en las otras cualidades genéricas o específicas o propias. Es propio de mi arbitrio poner mi atención más bien en uno que en otro elemento de las cosas. Ahora bien, cuando yo pongo mi atención exclusivamente en esa cualidad que es común a todas las cosas, o sea, en el ser, entonces se suele decir que yo pienso el ser en universal.

El negar que nosotros ponemos, queriéndolo, nuestra atención sobre el ser común de las cosas, sin poner cuidado, y más bien abstrayendo de todas sus otras cualidades, sería un oponerse a lo que la más fácil observación sobre las propias operaciones nos confirma, un contradecir el sentido común, un renegar el lenguaje.

Y en verdad, cuando yo hago este acostumbrado discurso: "La razón es propia del hombre, el sentir le es común con las bestias, el vegetar con las plantas, pero el ser le es común con todas las cosas", yo considero el *ser común* independientemente de todo el resto. Si el hombre no tuviera la facultad de considerar el ser como separado de todo el resto, este discurso habitual sería imposible.

El hecho de lo que hablamos es tan evidente que no valdría la pena gastar una palabra, siendo suficiente hacer alusión, si los hombres de nuestros tiempos no se hubieran esforzado por poner en duda todo. Ahora bien, un hecho tan evidente es el punto sencillísimo, en donde insiste toda la teoría del origen de las ideas.

Pensar el ser de manera universal, equivale a decir "tener la idea del ser en universal", o por lo menos eso supone esto, no pudiéndose pensar el ser sin tener su idea [...].

El análisis de cualquier conocimiento nuestro nos da como resultado constante la proposición considerada anteriormente, que "el hombre no puede pensar en nada sin la idea del ser". Y en realidad no hay conocimiento ni pensamiento que podamos concebir, sin que se encuentre en él mezclada la idea del ser.

La *existencia* es, de todas las cualidades comunes de las cosas, la comunísima y universalísima.

Cojan cualquier objeto que les guste, saquen de él con la abstracción sus cualidades propias, después remuevan de nuevo las cualidades menos comunes, y poco a poco las menos comunes todavía. Al final de toda esta operación, lo que les quedara como última cualidad de todas será la existencia: y ustedes por ella podrán todavía pensar algo, pensarán un ente, aunque suspendan el pensamiento de su modo de existir. Este pensamiento de ustedes ya no tendrá por objeto sino un ente perfectamente indeterminado, perfectamente desconocido en sus cualidades, un x. Pero, ésta será todavía alguna cosa porque la existencia, aunque indeterminada, permanece allí. No es en tal caso la nada el objeto de su pensamiento, porque en la nada no se concibe existencia ni siquiera posible; y luego pensar que existe o puede existir un ente, el cual tendrá ciertamente todas esas cualidades que le son necesarias para que exista, aunque estas les sean desconocidas a ustedes, o en fin no lo piensen: y esto es también una idea, aunque totalmente indeterminada.

Al contrario, si después de haber quitado a un ente todas las otras cualidades, sean las propias como las comunes, le quitan todavía la más universal de todas, el ser; entonces no les queda nada en su mente, todo pensamiento está apagado, es imposible que ustedes tengan todavía alguna idea de ese ente.

Tomado de: Rosmini, A. *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas*.

3. EL MOMENTO PRIVILEGIADO DE LA "ILUMINACIÓN"

Cuando Rosmini comprendió que la idea del ser es "el contenido máximo, la idea-madre, como también la que contiene en su seno a todas las demás".

Cuando era un joven de dieciocho años un día caminaba muy solo y muy recogido por la calle de Rovereto que llaman *Terra* y está, como saben, entre la Torre y el puente de Leno; y trascurriendo por los diversos objetos del pensamiento, observé que la razón de un concepto está en un concepto más amplio, y la razón de esto en otro más amplio todavía; y así subiendo de concepto en concepto llegué a la idea universalísima del *ser*, en la que se resuelve todo concepto; no podía subir más, porque a aquella idea no se le podía quitar sino el ser y al quitarle el ser se me desaparecía, y yo me quedaba con nada. Entonces, me convencí de que la idea del ser es razón última de todo concepto, el principio de todos los conocimientos; me tranquilicé en lo que había encontrado, gozándolo y adorando al Padre de las luces. Y mi consuelo creció, cuando, retrocediendo por el mismo camino recorrido y revistiendo esa idea con todas las determinaciones que poco a poco le había quitado, veía que aparecían uno tras otro los primeros conceptos, hasta el primerísimo del cual había partido. Concluí, pues, con seguridad, que la idea del ser es el *continente máximo* la *idea-madre* como la que tiene en su seno todas las demás; el *fondo común* de todas las ideas, que no son sino la idea del ser más o menos circunscrita y determinada; el objeto necesario del pensamiento, así como la que entra en todo pensamiento, y no se la puede quitar sin que el pensamiento perezca.

Tomado de: Pagani, G. B. *La vida de Antonio Rosmini escrita por un sacerdote del Instituto de la Caridad*.

4. LA PERSONA

"Se llama persona a un individuo sustancialmente inteligente, en cuanto contiene un principio activo, supremo e incomunicable".

La persona se puede definir "un sujeto inteligente", y queriendo dar una definición más explícita, diremos que "se llama persona un individuo sustancial inteligente, en cuanto tiene un principio activo, supremo e incomunicable".

Considerando luego esta definición de la persona, como también la que hemos dado del sujeto, se ve que tanto la palabra sujeto como la palabra persona expresan el orden intrínseco del ser en un individuo sensible, y por tanto tienen por base una relación entre el principio intrínseco (de donde depende

la subsistencia del individuo y de donde mueve toda su actividad), y todo el resto que está en el individuo mismo y que viene de aquel principio sostenido y activado.

Y realmente no todo lo que está en un individuo sustancial constituye propiamente el sujeto o sea la persona, pero el sujeto y la persona tienen su base, como dijimos, en el *principio supremo* que se encierra en el individuo; y las otras cosas que pueden entrar en el individuo mismo no pertenecen al sujeto o a la persona, sino por el estrechísimo nexo que tienen con el principio supremo, en virtud del cual subsisten y forman juntos un solo individuo.

Entonces, como se llama sujeto lo que es principio supremo de actividad en un individuo cualquiera sensible, inteligente o no, así se llama persona lo que es principio supremo en un individuo inteligente. Así que la diferencia entre sujeto y persona es la que corre entre el género y la especie; ya que nosotros tomamos la sensitividad en un sentido, el más universal, en el cual sentido comprende también el entender, que se reduce a una especial manera de sentir. Así que la persona no es sino una clase de sujetos la más noble, la de los sujetos intelectivos.

De la definición resultan todavía las otras propiedades de la persona, que son:

1. Que ella debe ser una sustancia.

2. Que debe ser un individuo y, por tanto, perteneciente a las cosas reales y no simplemente a las cosas ideales.

3. Que debe ser inteligente.

4. Que debe ser un principio activo, entendiendo la palabra *actividad* en su significado más amplio, en el cual comprende de algún modo también la pasividad, así que la persona es aquel principio al que se refiere y del cual parte últimamente toda la pasividad y toda la actividad del individuo.

5. Que debe ser un principio supremo, esto es tal que en el individuo no encuentre otra cosa que le esté por encima, en donde él cambie la existencia; más aún, tal que, si hay en el individuo otros principios, estos dependen de él y no pueden subsistir en ese individuo, sino por el nexo que tienen con él.

En el que se considere, que el principio personal se llama supremo porque se excluye cualquier otro que le esté encima, no porque él deba tener necesariamente otros que le estén debajo, como podría hacer creer la palabra *supremo*, que parece incluye una relación con algo inferior. Sin embargo, no creemos prohibido en una fórmula general el decir supremo a lo que podría permanecer único: como diciéndose el *primero* puede entenderse también de uno solo, no habiendo otros. Sin embargo, al que le guste podría sustituir la palabra *supremo* por la de *independiente* u otra semejante.

6. Que debe ser *incomunicable* consecuencia de las propiedades anteriores, y ya incluida de algún modo en la noción de individuo: puesto que el individuo no puede comunicarse sin dejar de ser ese individuo que era antes, y del mismo modo debe entenderse la incomunicabilidad del sujeto y de la persona.

De todo esto se ve que la persona no es absoluta ni necesariamente lo mismo que se expresa con el vocablo, sino que entre la persona y el *yo* existe una diferencia de concepto, semejante a la que vimos se encuentra entre el sujeto y el *yo*.

Es verdad que, por lo demás, con el monosílabo yo ¿se expresa un sujeto inteligente, o sea, una persona que tiene conocimiento de sí, y nosotros los hombres no usamos este monosílabo sino para significar la personalidad nuestra propia de la que somos conscientes, de donde el *yo* se llama un pronombre personal. Pero, sutilmente; considerando, no repugna imaginar que haya un principio intelectivo en un individuo que tiene conciencia de sí y que, sin embargo, no sea principio supremo. En tal caso, a este principio intelectivo se le podría aplicar justamente el vocablo de *yo* y no el vocablo de persona.

Tomado de: Rosmini, A. *Antropología*.

5. LIBERTAD DE ENSEÑANZA

Los padres de familia tienen el derecho de escoger a los educadores de sus hijos.

Los padres de familia tienen por naturaleza y no por la ley civil el derecho de elegir por maestros y educadores de sus hijos aquellas personas de mayor confianza. Este derecho general tiene los siguientes derechos especiales:

1. Hacer educar a sus hijos en patria o fuera, en escuelas oficiales o no oficiales, públicas o privadas, como mejor crean conveniente para sus hijos.

2. Remunerar expresamente aquellas personas, en las que creen encontrar mayor honradez, ciencia e idoneidad.

3. Asociarse con otros padres de familia, instituyendo juntos escuelas adonde enviar en común a sus hijos.

El derecho que tienen los padres de familia de hacer instruir y educar a sus hijos por quien juzguen mejor no es indeterminado, en ese caso no sería derecho, sino encerrado dentro de algunos límites, más allá de los cuales cesa.

Primeramente, también los padres de familia deben respetar en sus hijos los derechos connaturales a todos los hombres, derechos inalienables y absolutos. Por tanto, los padres de familia no tienen ninguna facultad jurídica de dar o hacer dar a sus hijos una enseñanza que los pervierta; y si un Gobierno civil

asume bajo su tutela estos derechos de los hijos, sin invadir con este pretexto la esfera de los derechos paternos, este ejerce una legítima autoridad y cumple su deber, porque el Gobierno está instituido, principalmente, para tutelar los derechos de todos.

En segundo lugar, el derecho de los padres de familia es limitado por el derecho que tiene la Iglesia católica para la enseñanza. Así como no pueden los Gobiernos arrogarse ninguna autoridad sobre esta enseñanza, tampoco los padres de familia: sino que padres de familia y Gobiernos deben depender con docilidad del magisterio establecido sobre la tierra por Jesucristo.

En tercer lugar, el derecho que tienen los padres de familia de escoger maestros y educadores que creen mejores, no les da el derecho de prescribir a las personas que eligen o estipendian para tal oficio los métodos y los modos de enseñanza: esto debe permanecer en plena libertad de los maestros mismos y de los educadores.

Claro que los padres pueden, jurídicamente hablando, reducir a convención la manera de enseñar, y en ese caso los enseñantes al aceptar tal convención renunciarían al propio derecho: pero esto parece inconveniente, en general, como señal de desconfianza dada a los institutores, y una vileza por parte de los mismos institutores, los cuales están obligados, sin necesidad de convención, a seguir el método que mejor estimen y a no abandonarlo por motivos de bajo interés.

Sin embargo, respecto de la parte educativa teniendo ésta que depender de los padres, los cuales no pueden nunca comisionarla totalmente a otros y en parte a los educadores, conviene que éstos difieran razonablemente a aquellos, y que los unos y los otros se pongan en total acuerdo y procedan con perfecta coherencia y unidad.

Finalmente, el derecho de los padres no es una facultad arbitraria y caprichosa, sino guiada por la razón y por la moral: es una facultad de hacer el bien a los hijos, y no de hacerles mal.

Tomado de: Rosmini, A. *De la libertad de enseñanza*.

6. LA INFLUENCIA BENÉFICA DEL CRISTIANISMO SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL

"Esta religión divina ha restaurado y aumentado en el hombre los tres constitutivos que forman al sujeto de los derechos y son la actividad, la inteligencia y la moral".

Ahora bien, ¿quién puede desconocer el hecho de que el cristianismo, al introducir la caridad en el mundo, colocó en él un *principio de continua acción* y que así aumentó y perpetuó la actividad en los hombres? ¿Quién puede negar que haya establecido sobre la tierra un principio inextinguible de infinita inteligencia? Un principio de libertad tan manifiesto, que mientras a la humanidad gentil le parecía no poderse mover oprimida bajo el peso de inexorable hecho, el hombre cristiano por el contrario siente la propia individualidad y desarrolla en sí mismo una siempre nueva y libre potencia suya?

¿Quién, finalmente, negará al cristianismo el haber mejorado las costumbres, enseñado a los hombres todas las virtudes? Por tanto, esta religión divina ha restaurado y aumentado en el hombre los tres constitutivos que forman el sujeto de los *derechos* y que son la actividad, la inteligencia y la moral.

Si la sociedad humana no es sino un complejo, un conjunto de derechos y de deberes, ¿quién no entiende de esto sólo como la institución de la sociedad cristiana que debe haber influido sobre todas las otras sociedades, sobre la doméstica y sobre la civil especialmente, haciendo comparecer en ellas nuevos derechos, casi de la nada, trayéndolos con potencia creadora, y aceptando los inciertos, aunque sólo mejorando la raíz, es decir, mejorando y casi creando en el hombre el sujeto de los derechos?

Pero, de poco serviría que los derechos se hicieran existir salvando y engrandeciendo su sujeto, si ellos no encontraran respeto de los demás hombres. Porque ¿qué valor puede tener un derecho, aunque realísimo, que nadie respeta, todo el mundo pisotea, ninguna fuerza es eficaz para proteger?

Ahora bien, no sólo el cristianismo resaltó los derechos de los hombres ya caducos junto con la dignidad humana, recreando los sujetos idóneos para ser revestidos, sino que pensó también que fueran respetados fijando y sancionando la ley moral que impone el respeto [...] y recreando las personas que quisieran observar el respeto.

¿De qué modo recreó las personas respetuosas de los derechos? ¿Con la fuerza? Claro que no, pues el respeto forzado no es respeto; y, además, la apariencia de respeto no dura.

El cristianismo obliga a los hombres a respetar los derechos de la manera más suave y sólo eficaz, haciendo que las personas, como decíamos, quieran respetarlos. En una palabra, mejoró la voluntad de los hombres: he aquí el todo: los derechos desde entonces fueron respetados.

Sí, precisamente con esa acción misma, con la cual permitió que el mundo tuviera derechos, es decir formó los sujetos de los derechos, el cristianismo

dio al mundo quien los respetara libremente. Así se hizo posible la realización de los derechos humanos: así estos tuvieron un valor.

¿Cuánto, pues, la sociedad doméstica y la civil no se atienen estrictamente a la sociedad religiosa? ¿Cuánto depende de ésta su perfección como también su misma esencia? ¿Cómo, pues, se podrá totalmente exponer el derecho de estas sociedades, sin antes hablar del derecho de esa sociedad en la que están radicadas como plantas en el suelo?

Tomado de: Rosmini, A. *Filosofía del derecho.*

GIOBERTI

7. SOBRE EL CATOLICISMO

El catolicismo es una unidad doctrinal que se adapta a los "diversos ambientes intelectuales", "del salvaje al filósofo". Y esta virtud del catolicismo es llamada por Gioberti "poligonía": "porque el polígono es uno, pero tiene lados infinitos".

Siendo universal, lo debe ser también respecto de los varios caracteres intelectuales, y acomodarse a todos, desde el salvaje hasta el filósofo. Debe acomodarse a todo, pero sin perjudicar su unidad. Debe, en fin, ser tal que resuelva el siguiente problema: encontrar un sistema de religión que sea uno sin dejar de ser múltiple, y múltiple sin dejar de ser uno, y responda a todos los grados del desarrollo del intelecto.

Esta virtud del catolicismo se llama poligonía, porque el polígono es uno, pero tiene lados infinitos.

El catolicismo debe tener un lado objetivo que responda a cualquier cualidad subjetiva. Pero existen tantos catolicismos cuantos espíritus humanos. Cada uno de estos debe encontrar su tendencia, como el idólatra sus imágenes, el racionalista las ideas, etc. Pero no por un sincretismo indigesto, sino de manera que todos estos varios aspectos surjan de una unidad y alejen el lado negativo que los hace erróneos y supersticiosos cuando estén desunidos.

La unidad externa de todos estos catolicismos en un solo polígono es la Iglesia no sólo la de antes y la actual, sino la futura, que abarca no sólo todos los cerebros reales, sino los posibles. En efecto, el número de los lados poligonales es virtualmente infinito, como el de la idea, puesto que el polígono es la idea.

Se dirá que el Papa, los obispos etc., no entienden el catolicismo a mi manera. Los que me hacen esta objeción no me entienden; respondo que si lo entendieran a mi modo, no tendría razón, sino que estaría equivocado. En

efecto, ellos como hombres que son, pertenecen a un lado más o menos alto del polígono, y no pueden abrazarlo todo. Nadie lo incluye todo, excepto Dios. Pero, a medida que los grados se levantan, el que se coloca en ellos abraza un mayor número de lados.

La universalidad de la Iglesia comprendiendo todos los tiempos y, por tanto, no sólo la Iglesia actual y la de antes, sino la futura, se sigue que todo acto de la Iglesia no tiene un valor absolutamente católico sino en cuanto emana de los tres tiempos. De ahí se sigue que los actos siguientes pueden modificar los anteriores; porque si no los tuvieran, les faltaría a estos la sanción de la Iglesia futura.

Los actos dogmáticos de la Iglesia son las definiciones. Cada una de estas es infalible en la sustancia, pero puede ser modificada en los accidentes por las definiciones posteriores y, por tanto, perfeccionada. En estos perfeccionamientos sucesivos consiste el progreso de la dogmática católica. La historia está llena de estos ejemplos. Más aún, se puede decir, generalmente, que cada definición siguiente debe por naturaleza modificar las anteriores. Así, las definiciones contra los arrianos y los semiarrianos perfeccionan el símbolo de los apóstoles; aquellas contra Nestorio fueron modificadas por aquellas contra Euticles, etc.

Cada nuevo decreto de la Iglesia mira, pues, atrás y adelante, levantando a mayor potencia la ciencia anterior, o sea, actuándola, explicándola más; incluso, preparando semejantes perfeccionamientos para el futuro.

Esta virtud retroactiva de las definiciones eclesiásticas se opone a ese inmovilismo que pretenden ciertos teólogos. Y es de mucha actualidad, porque nos da el modo de adaptar el dogma pasado de acuerdo con la civilización presente.

La filosofía contiene la religión lógicamente, ésta contiene la filosofía cronológicamente. Internamente la filosofía domina; externamente la religión, o sea, prevalece la palabra. La filosofía y la religión son, por tanto, iguales y disparejas por diferente motivo.

Tomado de: Gioberti, V. *De la reforma católica.*

8. LA FUNCIÓN DEL PAPADO EN LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

"¿Cuál es [...] el jefe del mundo sino el Papa? [...]. ¿Se puede acaso idear una república más vasta de la que tiene por metrópoli a Roma y por confines a pueblos inaccesibles?".

¿Cuál es la ciencia, que por amplitud y sublimidad de conceptos pueda rivalizar con el catolicismo? Todo lo que es vasto, universal, cosmopolita, ¿no es católico? ¿Qué verdad hay más compleja, más enciclopédica, más adecuada para generar y otorgar todo lo que es ciencia, como la primera palabra del Génesis y del Catecismo? [...]. ¿Cuál historia más universal que aquella, que comprende y explica los orígenes, los extravíos, la instauración y el fin último de las cosas, extendiéndose desde el principio hasta el desenlace de los siglos, y por los bordes extremos entrelazándose con lo eterno? ¿Cuál cosmogonía más magistral y pitagórica que aquella, que nos representa el universo, de la *sublime aristocracia de los espíritus hasta los grados ínfimos de la materia,* como un concierto de fuerzas moderadas por la ley de geometría y de música, y modeladas sobre el arquetipo de la idea increada por la palabra creadora?

¡Y qué admirable acuerdo en la geogonía mosaica con los descubrimientos de los modernos! ¡Cuánta filosofía en los misterios revelados y cuánta evidencia en aquel haz de luz, que acompaña las tinieblas profundas! El misterio cristiano es muchísimo más luminoso que muchos axiomas de la ciencia heterodoxa. La unidad más rigurosa, unida a la más amplia variedad posible, y la combinación más sólida y viva acoplada con la más alta generalidad, de que sea capaz la mente humana, son las dos contramarcas de las doctrinas católicas, fuera de las cuales se acaba lo ideal y es sofocada por los particulares, o se esfuma en abstracciones sin cuerpo, y en fantasmas sin provecho. Lo cual es cierto no sólo del catolicismo como ciencia y como historia, sino también como institución externa y social. En efecto, ¿cuál es el jefe del mundo sino el Papa? ¿Cuál es la sociedad del mundo sino la Iglesia? ¿Se puede quizás idear una república más vasta que esa, que tiene por metrópoli Roma y por confines los pueblos inaccesibles?

Tomado de: Gioberti, V. *Del primado moral y civil de los italianos.*

Sexta parte

EL POSITIVISMO EN LA CULTURA EUROPEA

Ciencia de donde previsión; previsión de donde acción:
tal es la fórmula simplísima que expresa con exactitud
la relación general entre la ciencia y el arte,
tomando estos dos términos en su acepción total.

AUGUSTO COMTE

La ciencia, y sólo la ciencia, puede dar a la humanidad
aquello sin lo cual ésta no puede vivir, un símbolo y una ley.

ERNEST RENAN

La evolución sólo puede terminar con el establecimiento
de la mayor perfección y de la más completa felicidad.

HERBERT SPENCER

CAPÍTULO XV

EL POSITIVISMO SOCIOLÓGICO Y UTILITARISTA

I. El *positivismo: lineamientos generales*

Los avances de la ciencia y la revolución industrial están en la base del positivismo → § 1

√ El positivismo fue una corriente de pensamiento que dominó parte de la cultura europea en sus expresiones no sólo filosóficas sino también políticas, pedagógicas y literarias (este es el período del *verismo* y del *naturalismo*) desde 1840 hasta más o menos los inicios de la primera guerra mundial. Los rasgos fundamentales del ambiente sociocultural que el positivismo interpreta, exalta y favorece, son: sustancial estabilidad política, proceso de industrialización y avances, –portentosos en ocasiones– de la ciencia y la tecnología. El marxismo interpretará de modo muy diferente, la revolución industrial y sus males (desequilibrios sociales, explotación del trabajo infantil, etc.). Los positivistas no ignoran estos males; tenían, sin embargo, confianza en la fuerza de la ciencia y del espíritu científico más aptos, según su opinión, a restablecer todo el cuerpo social.

Los mayores representantes del positivismo → § 2

√ Los representantes más importantes del positivismo, son: Augusto Comte (1798-1857) en Francia; John Stuart Mill (1806-1873) y Herbert Spencer (1820-1903) en Inglaterra; Jakob Moleschott (1822-1893) y Ernst Haeckel (1834-1919) en Alemania y Roberto Ardigó (1828-1920) en Italia.

√ Aunque se inserta y se desarrolla en ambientes culturales diferentes (racionalismo cartesiano e Ilustración en Francia; tradición empirista, utilitarista y evolucionista en Inglaterra; naturalismo renacentista en Italia), el positivismo muestra, en sus manifestaciones, rasgos comunes que permiten fijar su identidad como movimiento cultural.

a) El positivismo reivindica la primacía de la ciencia: el único conocimiento válido es el científico; el único método para la adquisición de conocimientos es el de las ciencias naturales; este método consiste en la localización de las leyes causales y su control sobre los hechos; tal método se aplica también al estudio de la sociedad, o sea, a la sociología.

Los rasgos teóricos que caracterizan la "identidad" del positivismo → § 2

b) Simultáneamente con la primacía de la ciencia como instrumento cognoscitivo, se exalta la ciencia como el *único medio* capaz de resolver, en el transcurso del tiempo, *todos* los problemas humanos y sociales, sufridos por la humanidad previamente.

1. Evoluciones de la sociedad y progresos de la ciencia en la época del positivismo

El positivismo representa una corriente de pensamiento el cual ha dominado gran parte de la cultura europea, en sus manifestaciones filosóficas, políticas, pedagógicas, historiográficas y literarias (piénsese a propósito de estas últimas, al verismo y al naturalismo) desde 1840 más o menos, hasta 1914.

Pasado el huracán de 1848, si se exceptúan el conflicto de Crimea de 1854 y la guerra franco-prusiana de 1870, la era del positivismo es una época de paz, sustancialmente, en Europa y de expansión colonial en África y Asia.

Dentro de este marco político, Europa cimienta su revolución industrial, y los efectos de tal revolución en la vida social son sólidos: el empleo de los descubrimientos científicos transforma todo el modo de producción, las grandes ciudades se multiplican; la red de los tráficos crece de modo impresionante; el equilibrio entre ciudad y campo se rompe; la producción y la riqueza aumentan; la medicina cura las enfermedades contagiosas, antiguo y terrible flagelo de la humanidad.

En pocas palabras, la revolución industrial cambia radicalmente el modo de vivir. Y los entusiasmos se cuajan en torno a la idea de un *progreso humano y social* irrefrenable, pues de ahora en adelante se poseen los instrumentos que permitirán resolver *todo* problema. Especialmente, estos instrumentos eran considerados en la ciencia y en su aplicación en la industria y luego en el libre intercambio y en la educación.

Además, respecto de la ciencia, debe decirse que en el período comprendido entre 1830 y 1890, ella, mezclándose con los desarrollos de la industria (y esta

mezcla no es unilateral), registra muchos pasos significativos de avance en sus sectores más importantes: en matemáticas se tienen, entre otras, las contribuciones de Cauchy, Weierstrass, Dedekind y Cantor; en geometría, las de Riemann, Bolyai, Lobačewskij y Klein; la física aduce los resultados de las investigaciones en electricidad de Faraday y en electromagnetismo de Maxwell y Hertz, como los trabajos fundamentales de Mayer, Helmholtz, Joule, Clausius y Thompson en la termodinámica; Berzelius, Mendeléiev y von Liebig –y no son los únicos– aumentan el saber químico; Koch y Pasteur y sus discípulos desarrollan la microbiología, obteniendo resultados clamorosos; Bernard construye la fisiología y la medicina experimental. Es la época de la teoría de Darwin sobre la evolución. Los proyectos tecnológicos encuentran su símbolo en la torre Eiffel de París y en la apertura del canal de Suez.

La estabilidad política sustancial, el proceso de industrialización y los avances de la ciencia, constituyen los pilares del ambiente sociocultural que el positivismo *interpreta, exalta y favorece.*

Ciertamente los grandes males de la sociedad industrial no tardarán en dejarse sentir (desequilibrios sociales, luchas por la conquista de los mercados, condiciones de miseria del proletariado, explotación del trabajo infantil, etc.). Estos males serán diagnosticados por el marxismo en una dirección distinta a la de los positivistas, quienes, no ignorando dichos males, pensaban que desaparecerían pronto en cuanto fenómenos transitorios eliminables por el crecimiento del saber, de la instrucción popular y la riqueza.

2. Puntos nodales de la filosofía positivista

Los principales representantes del positivismo son: Augusto Comte (1798-1857) en Francia; John Stuar Mill (1806-1873) y Herbert Spencer (1820-1903) en Inglaterra; Jakob Moleschott (1822-1893) y Ernst Haeckel (1834-1919) en Alemania; Roberto Ardigò (1828-1920) en Italia.

El positivismo, por lo tanto, se sitúa en tradiciones de culturas diferentes: en Francia se inserta en el racionalismo que comprende desde Descartes hasta la Ilustración; en Inglaterra se desarrolla en la tradición empirista y utilitarista y se entrelaza luego con la teoría evolucionista de Darwin; en Alemania, asume la forma de un rígido cientismo y de un monismo materialista; en Italia, con Ardigò, hunde sus raíces en el naturalismo renacentista pero, dada la situación social de la nación

aun no unificada, da sus mejores frutos en pedagogía y en antropología criminal. En todo caso, no obstante tal diversificación, se dan en el positivismo rasgos fundamentales comunes que permiten identificarlo como movimiento de pensamiento.

1) En el positivismo, a diferencia del idealismo, se reivindica la primacía *de la ciencia*: conocemos sólo lo que nos muestran las ciencias y el *único método de conocimiento es el de las ciencias naturales*.

2) El método de las ciencias naturales (localización de las *leyes causales* y su control sobre *sus hechos*) no vale sólo para el estudio de la naturaleza, sino para el estudio de la sociedad.

3) Por esto, la *sociología*, entendida como ciencia de los "hechos naturales" que son las relaciones sociales humanas, es un fruto calificador del programa filosófico positivista.

4) En el positivismo no se da sólo la afirmación de la unidad del método científico y de la primacía del mismo como instrumento del conocimiento, sino que la ciencia es exaltada como el único medio capaz de resolver, en el transcurso del tiempo, los problemas humanos y sociales que atormentaban, hasta ahora, a la humanidad.

5) Por consiguiente, la era del positivismo es permeada por un optimismo general, que brota de la certeza de un progreso imparable (concebido a veces como fruto de la ingeniosidad y del trabajo humano, pero concebido, a veces, como algo necesario y automático) hacia condiciones de bienestar generalizado en una sociedad pacífica y llena de solidaridad humana.

6) El hecho de que la ciencia sea propuesta por el positivismo como el único fundamento sólido para la vida individual y colectiva, que sea considerada como garantía absoluta de las suertes progresivas de la humanidad; que el positivismo se pronuncie por la "divinidad" del *hecho*, todo esto ha inducido a algunos estudiosos a interpretar el positivismo como parte integrante de la mentalidad romántica. Pero en el caso del positivismo, se proclamaría el carácter infinito sólo de la ciencia. Así, el positivismo, el de Comte, por ejemplo, dice Kolakowski, "contiene una construcción de la filosofía de la historia omnicomprensiva que se suma a una visión mesiánica".

7) Dicha interpretación no ha impedido que otros analistas (por ejemplo, Geymonat) encuentren en el positivismo temas fundamentales prestados a la tradición ilustrada, como la tendencia a considerar los hechos empíricos como la única base del conocimiento verdadero, la fe en la racionalidad científica como la

que resuelve los problemas de la humanidad, o también la concepción laica de la cultura, entendida como construcción meramente humana, sin dependencia de presupuestos y teorías teológicas.

8) Siempre en líneas generales, el positivismo (Stuart Mill es la excepción), se caracteriza por la confianza acrítica –y en ocasiones apresurada y superficial– en la estabilidad y el crecimiento sin obstáculos de la ciencia. Tal confianza acrítica en la ciencia se hace costumbre.

9) La "positividad" de la ciencia conduce a la mentalidad positivista a combatir las concepciones idealistas y espiritualistas de la realidad: aquellas que los positivistas estigmatizaban como metafísicas, aun si ellos luego cayeron en metafísicas igualmente dogmáticas.

10) La confianza en la ciencia y en la racionalidad humana, los rasgos ilustrados del positivismo, indujeron a algunos marxistas a considerar insuficiente y reductiva la interpretación marxista que ve en el positivismo sólo la ideología de la burguesía de la segunda mitad del siglo XIX.

II. *Augusto Comte y el positivismo sociológico*

√ Animado desde su juventud por propósitos de "regeneración universal", posteriormente padre oficial de la sociología, Augusto Comte (1798-1857) es autor del *Curso de filosofía positiva* (1830-1842, en seis volúmenes). Ahí formula su famosa *ley de los tres estadios*, conforme a la cual, la humanidad, al igual que la psique de los individuos, pasa por tres estadios:

La humanidad pasa por tres estados: teológico, metafísico y positivo → § 1

a) Estadio *teológico*.
b) Estadio *metafísico*.
c) Estadio *positivo*.

En el estadio *teológico* los fenómenos se interpretan como "productos de la acción directa y continua de agentes sobrenaturales, más o menos numerosos"; en el estadio *metafísico* se explican refiriéndose a las esencias, ideas, fuerzas abstractas como la "simpatía", el "alma vegetativa", etc.; en el estadio *positivo* el hombre intenta descubrir "con el uso bien combinado del razonamiento y la observación" la leyes efectivas "de sucesión y semejanza", que presiden el acontecer de los fenómenos.

√ El fin de la ciencia –escribe Comte– es la *búsqueda de las leyes* y esto porque "sólo el conocimiento de las leyes de los fenómenos [...] puede evidentemen-

te conducirnos en la vida activa a modificarlos para nuestro beneficio". *Ciencia, de donde previsión; previsión, de donde acción*. Tras las huellas de Bacon y de Descartes,

"Ciencia, de donde previsión; previsión, de donde acción" → § 2

Comte piensa que la ciencia será la que dé al hombre el dominio sobre la naturaleza. Por consiguiente, es indispensable conocer la sociedad. Entonces, Comte propone la ciencia de la sociedad, la sociología, como *física social*, que tiene como tarea el descubrimiento de las leyes que guían los fenómenos sociales, de la misma manera que la física establece las leyes de los fenómenos físicos; y esto lo hace mediante las observaciones y las comparaciones. La física social o sociología se divide en *estática social* y *dinámica social*.

√ La *estática social* estudia las condiciones comunes que permiten la existencia de las diversas sociedades en el tiempo: la sociabilidad fundamental del hombre,

Estática social y dinámica social → § 3

la familia, la división del trabajo y la cooperación en los esfuerzos, etc. La ley fundamental de la estática social es la conexión entre los diversos aspectos de la vida social (político, económico, cultural, etc.). La *dinámica social* comprende el estudio de las leyes de desarrollo en la sociedad. La ley fundamental de la dinámica social es la de los tres estadios. Este es un ejemplo de aplicación de esta ley: el feudalismo es el estadio teológico; la Revolución (que se inicia con la Reforma protestante y termina con la Revolución francesa) es el estadio metafísico, la sociedad industrial es el estadio positivo.

√ Entre las ciencias, la sociología es la más compleja ya que –en la jerarquía establecida por Comte y que quiere ser un orden *lógico, histórico y pedagógico*– presu-

Clasificación y jerarquía de las ciencias → § 4

pone la biología, que presupone la química, la que, a su vez, presupone la física. En esta perspectiva, la filosofía ha de "determinar exactamente el espíritu de cada ciencia, descubrir sus relaciones, resumir, si es posible, todos sus principios propios en un mínimo número de principios comunes, en conformidad con el método positivo".

√ La regeneración de la sociedad –que Comte propone en su *Sistema de política positiva* (1851-1854) con base en el conocimiento de las leyes sociales– asume la forma de una religión, en donde la humanidad sustituye a Dios, el amor a la huma-

Sustituir el amor a Dios por el amor a la humanidad → § 5

nidad al amor a Dios. *Humanidad*, que es el conjunto de los seres vivientes, de los muertos y de los que han de venir. Los individuos se regeneran, dentro de la humanidad, como las células de un organismo. Los individuos son el producto de la humanidad, que es venerada como alguna vez lo fueron los dioses paganos. Y, fascinado por la universalidad del catolicismo, Comte propone su religión de la humanidad como

copia del ordenamiento de la Iglesia católica: con dogmas (filosofía positiva, leyes científicas) y un Papa positivo que vigilará el desarrollo de la industria y la utilización práctica de los descubrimientos. Se dará nombres nuevos a los meses y a los días. La mujer es considerada como el ángel guardián positivo.

1. La ley de los tres estadios

Augusto Comte fue el fundador del positivismo francés. Nació en Montpellier en 1798, provenía de una modesta familia, "eminentemente católica y monárquica"; fue discípulo y secretario de Saint-Simon (y luego su declarado antagonista); alumno de la famosa *École Polytechnique*. Tuvo bastante familiaridad con las matemáticas. En sus años de formación leyó a los empiristas ingleses, a Diderot, d'Alambert, Turgot y Condorcet. Más tarde, "por salud mental", leerá lo menos posible. Fue el padre oficial de la sociología y el representante, por ciertos aspectos, más característico de la dirección del pensamiento positivista, en su conjunto.

Comte escribe sobre su itinerario intelectual y moral: "Había cumplido catorce años y ya experimentaba la necesidad fundamental de una regeneración universal, política y filosófica al mismo tiempo, bajo el impulso activo de la saludable crisis revolucionaria, cuya fase principal había precedido a mi nacimiento. La luminosa influencia de una iniciación matemática tenida en familia, felizmente desarrollada en la *École Politechnique*, me hizo presentir instintivamente la única vía intelectual que podía conducir realmente a esta gran renovación". Y añade que fue en el año 1822 cuando tuvo claro su proyecto filosófico "bajo la constante inspiración de mi gran ley relativa al conjunto de la evolución humana, individual y colectiva": la ley de los tres estadios:

Se trata de la ley según la cual la humanidad, al igual que la psique de cada hombre, pasa por tres estadios:

a) El teológico.

b) El metafísico.

c) El positivo.

Comte escribió en el *Curso de filosofía positiva* (1830-1842): "Estudiando el desarrollo de la inteligencia humana [...] desde su primera manifestación hasta hoy, creo haber descubierto una gran ley fundamental [...]. Esta ley consiste en: cada una de nuestras principales concepciones, cada rama de nuestros conocimientos pasa necesariamente por tres estadios teóricos diferentes: el teológico, o ficticio;

el metafísico o abstracto; el científico o positivo [...]. De ahí, tres tipos de filosofía, o de sistemas conceptuales generales, sobre el conjunto de los fenómenos, que se excluyen mutuamente. El primero es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; el tercero es su estadio fijo y definitivo; el segundo, está destinado únicamente a servir como etapa de transición".

a) En el estadio teológico los fenómenos son vistos como "productos de la acción directa y continúa de agentes sobrenaturales, más o menos numerosos".

b) En el estadio metafísico ellos se explican por esencias, ideas o fuerzas abstractas (los cuerpos se unirían gracias a la "simpatía"; las plantas crecerían por la presencia del "alma vegetativa"; el opio –como ironizaba Moliere– adormecería porque posee la "virtud soporífera".

c) Sólo en el estadio positivo el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener conocimientos absolutos, renuncia a preguntarse cuál es el origen y el destino del universo, cuáles son las causas íntimas de los fenómenos, para intentar descubrir, con el uso bien combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, o sea, sus relaciones invariables de sucesión y semejanza".

Tal es, pues, la ley de los tres estadios, el concepto-clave de la filosofía de Comte. Ley que encontraría confirmación tanto en la vida de los individuos (cada hombre es *teólogo* en su infancia; *metafísico* en su juventud; *físico* en su madurez), como en la historia de los hombres. Sin conocer ni a Vico ni a Hegel, Comte, con su ley de los tres estadios, construye una grandiosa filosofía de la historia, que se presenta como el signo taquigráfico de toda la evolución de la humanidad. [Textos 1]

2. La doctrina de la ciencia

Ahora, pues, nos encontramos en el estadio positivo. Los métodos teológicos y metafísicos no son empleados ya por nadie, excepto que –observa amargamente Comte en el *Curso de filosofía positiva*– en el campo de los fenómenos sociales "aunque su insuficiencia al respecto sea plenamente sentida por todos los espíritus un poco evolucionados". Comte subraya que esa es "la gran y única laguna que se trata de colmar para constituir la filosofía positiva". Por consiguiente, la filosofía positiva debe someter la sociedad a una rigurosa investigación científica, pues sólo una sociología científica podrá "ser considerada la base sólida para la reorga-

nización social, que debe clausurar el estado de crisis en el que se encuentran, desde hace tiempo, las naciones más civilizadas".

No pueden resolverse crisis sociales ni políticas sin el debido conocimiento de los hechos sociales y políticos. Por esta razón, Comte considera como tarea urgente la del desarrollo de una *física social*, o sea, de la sociología científica.

Pero, antes que nada, ¿qué es la ciencia para Comte? Pues bien, en su opinión, el fin de la ciencia está en la *búsqueda de las leyes*, porque "sólo el conocimiento de las leyes de los fenómenos, cuyo resultado constante es hacerlos prever, puede evidentemente conducirnos en la vida activa a modificarlos para nuestro beneficio". La ley es necesaria para prever y la previsión es necesaria para la acción del hombre sobre la naturaleza. "En resumen –afirma Comte– *ciencia, de donde previsión; previsión de donde acción*: tal es la fórmula simplísima que expresa con exactitud la relación general entre la ciencia y el arte, tomando estos dos términos en su acepción total".

Siguiendo los pasos de Bacon y Descartes, Comte piensa que la ciencia es la que dará al hombre el dominio sobre la naturaleza. Sin embargo, no es de la opinión que la ciencia, por su naturaleza, se refiera a los proble-

Ley de los tres estadios. Comte llama a su propuesta de la *ley de los tres estadios* "mi gran ley"; que se refiere "al conjunto de la evolución humana, individual y colectiva". La humanidad, como también la psique de cada individuo, pasa por tres estadios: *a*) el teológico; *b*) el metafísico y *c*) el positivo o científico.

En el *Curso de filosofía positiva*, Comte afirma: "Estudiando el desarrollo de la inteligencia humana [...] desde su primera manifestación hasta hoy, creo haber descubierto una gran ley fundamental [...]. Esta ley consiste en esto: que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos pasa necesariamente por tres estadios teóricos diferentes: el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto y el científico o positivo [...]. De ahí tres tipos de filosofía, o de sistemas conceptuales generales, sobre el conjunto de los fenómenos, que se excluyen mutuamente. El primero es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; el tercero es su estadio fijo o definitivo; el segundo está destinado únicamente a servir como etapa de transición".

En el *estadio teológico* los fenómenos se explican como productos de la acción directa y permanente de agentes sobrenaturales; en el *estadio metafísico* los agentes sobrenaturales son substituidos por fuerzas abstractas, esenciales; en el *estadio positivo* "el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener conocimientos absolutos, renuncia a preguntarse cuál es el origen y el destino del universo, cuáles son las causas íntimas de los fenómenos, para intentar descubrir, con el uso bien combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, o sea, sus relaciones invariables de sucesión y semejanza".

Esta es, pues, la ley de los *tres estadios*, la piedra angular del edificio filosófico de Comte, ley que, en su opinión, valdría –como se repite– para la evolución de toda la historia de la humanidad, como también para la evolución de la vida de cada individuo: cada hombre es *teólogo* en su infancia; *metafísico* en su juventud; *físico* en su madurez.


Auguste Comte (1798-1857) fue el padre oficial de la sociología y el mayor exponente representativo del positivismo.

mas prácticos. Comte está seguro de la naturaleza teórica de los conocimientos científicos y se apresura a diferenciarlos con claridad, de los conocimientos técnico-prácticos. A tal propósito, Comte trae una consideración de Condorcet: "El marinero, a quien una exacta observación de la longitud preserva del naufragio, debe su vida a una teoría concebida dos mil años antes por hombres ingeniosos que tenían por mira simples observaciones geométricas".

Comte tampoco es un empirista de viejo cuño que pone cuidado sólo a los datos de hecho y excluye las teorías: "Hemos reconocido –se lee en el *Curso de filosofía positiva*– que la verdadera ciencia [...] consiste esencialmente en leyes y no en hechos, aunque estos sean indispensables para que queden establecidas y sancionadas".

La erudición pura consta de hechos pero no de leyes; la verdadera ciencia consiste, en cambio, en leyes controladas por los hechos. Y tal control, facilitado por los hechos, excluye de la ciencia toda investigación de esencias o causas últimas metafísicas.

Estas ideas de Comte sobre la ciencia influyeron en el pensamiento posterior por su claridad y validez. Sin embargo, ya en algunos puntos del *Curso de filosofía positiva* y luego, sobre todo, en el *Sistema de política positiva* (1851-1854) Comte hace muy rígida, casi hasta absolutizarla, su imagen de la ciencia: condena investigaciones especializadas, aun experimentales, el uso excesivo del cálculo y cualquier investigación científica, cuya utilidad no sea evidente. Por eso, en su opinión, es necesario confiar la ciencia no a los científicos sino a los "verdaderos filósofos" es decir, a cuantos estén "dignamente dedicados al sacerdocio de la humanidad".

El desarrollo posterior de la ciencia ha desmentido estas ideas de Comte. Entre otras cosas, porque un conocimiento que hoy puede parecer inútil, puede

llegar a ser necesario mañana. No obstante, un saber estable y consolidado es funcional, en el sistema de Comte, para un sistema social estable.

3. La sociología como física social

Para pasar de una sociedad en crisis al "orden social", se necesita el saber. El conocimiento está hecho de leyes probadas por los hechos. De modo que, si queremos resolver las crisis y prever la evolución de la convivencia social, debemos encontrar las leyes de la sociedad.

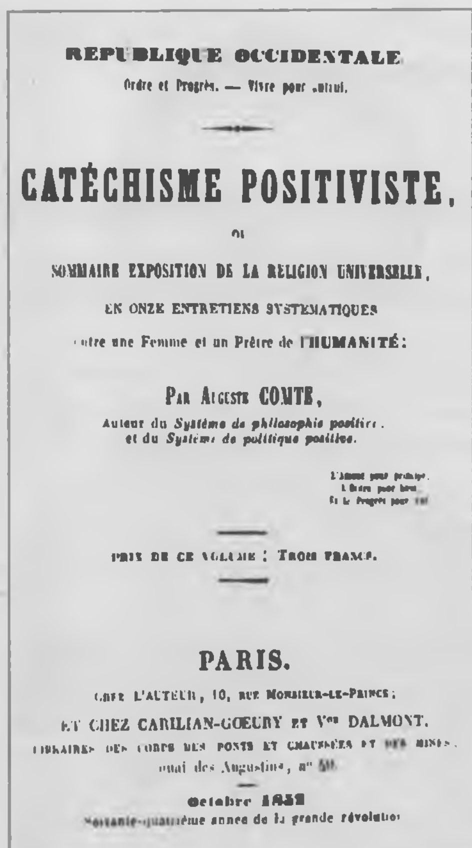
Por lo tanto, es posible para la sociología establecer, mediante el razonamiento y la observación, las leyes de los fenómenos sociales, del mismo modo que le es posible a la física establecer las leyes que guían los fenómenos físicos.

Comte divide la sociología o física social:

a) En *estática social*.
b) En *dinámica social*.



Retrato de Comte en la mesa de trabajo.


REPUBLIQUE OCCIDENTALE
Ordre et Progrès. — Vivre pour autrui.

CATÉCHISME POSITIVISTE,
OU
SOMMAIRE EXPOSITION DE LA RELIGION UNIVERSELLE,
EN ONZE ENTRETIENS SYSTÉMATIQUES
entre une Femme et un Prêtre de l'HUMANITÉ:

PAR AUGUSTE COMTE,
Auteur du *Système de philosophie positive*.
et du *Système de politique positive*.

L'Amour pour principe,
L'Ordre pour base,
Et le Progrès pour but.

PRIX DE CE VOLUME : TROIS FRANCS.

PARIS.
CHEZ L'AUTEUR, 10, RUE MONSIEUR-LE-PRINCE;
ET CHEZ CARILIAN-GOEURY ET Vve DALMONT,
LIBRAIRES DES CORPS DES PONTS ET CHAUSSÉES ET DES MINES,
quai des Augustins, n° 49.

Octobre 1852
Soixante-quatrième année de la grande révolution

Frontispicio de la primera edición del *Catecismo positivista* de *Comte* (París 1852)

a) La estática social estudia las condiciones de la existencia comunes a todas las sociedades en todos los tiempos. Tales condiciones son la sociabilidad fundamental del hombre, el núcleo familiar, la división del trabajo que se concilia con la "cooperación en los esfuerzos". La ley fundamental de la estática social es la conexión entre los diversos aspectos de la vida social, de modo que, por ejemplo, una constitución política no es independiente de los factores económico o cultural.

b) Por su parte, la dinámica social consiste en el estudio de las leyes del desarrollo de la sociedad. Su ley fundamental es la de los tres estadios, el progreso social sigue también esta ley. Al estadio teológico corresponde la supremacía del poder militar (es el caso del feudalismo); al estadio metafísico corresponde la revolución (que comienza con la Reforma protestante y culmina con la Revolución francesa); al estadio positivo corresponde la sociedad industrial.

Pero ¿por qué vías pueden conocerse las leyes de la sociedad? En opinión de Comte, las vías para el conocimiento sociológico, son la *observación*, el *experimento* y el *método comparativo*.

La observación de los hechos sociales es directa y enmarcada en la teoría, es decir, en la teoría de los tres estadios. El experimento en sociología no es tan simple como en física o química, pues las sociedades no pueden ser cambiadas a gusto, sin embargo, del mismo modo que en la biología, también en la sociología, los casos patológicos, que perturban el nexo natural de los acontecimientos, constituyen, en cierto modo, dicho experimento. El método comparativo estudia las analogías y las diferencias entre diversas sociedades en sus respectivos estadios de evolución. Y el método histórico –dice Comte– es el que constituye "la sola base fundamental sobre la que realmente puede fundamentarse el sistema de la lógica política". [Textos 2]

La clasificación de las ciencias

La sociología –cuya construcción es tarea urgente de la filosofía política– está en el vértice del ordenamiento de las ciencias. Partiendo de su plataforma matemática, las ciencias positivas son jerarquizadas de acuerdo con un grado decreciente de complicación: astronomía, física, química, biología, sociología. En este esquema no se considera ni a la teología, ni a la metafísica, ni a la moral. Las dos primeras no son ciencias positivas; la tercera se disuelve en la sociología. Tampoco las matemáticas aparecen en la lista, pero el primer volumen del *Curso de filosofía positiva* está dedicado completamente a la matemática, que "a partir de Descartes y Newton, constituye la verdadera base fundamental de toda la filosofía natural", es decir, de cada una de las ciencias, en el sentido de que ella es "una admirable extensión de la lógica natural a un cierto orden de la deducción".

Comte pretende que el orden de las ciencias propuesto por él sea al mismo tiempo un orden *lógico, histórico y pedagógico*. El orden lógico es dado por el criterio de la simplicidad del objeto: primero están las ciencias que, en su opinión, tienen un objeto más simple; y luego se llega, poco a poco, a la sociología que tendría un objeto más complicado. El orden histórico se manifiesta en el paso de las ciencias particulares al estado positivo: la astronomía salió de la metafísica con Copérnico, Kepler y Galileo; la física alcanzó el estadio positivo gracias a las obras de Huygens, Pascal, Papin y Newton; la química salió de su limbo metafísico con Lavoiser; la biología con Bichat y Blainville. Queda la sociología que, como ciencia positiva, está aún en el momento programático. Comte se empeñó en realizar tal programa. El orden pedagógico es dado por el hecho de que se debería enseñar las ciencias en el mismo orden de su génesis histórica.

En la jerarquía de Comte, las ciencias más complejas presuponen las menos complejas: la sociología presupone la biología, la que presupone la química, la que, a su vez, presupone la física. Sin embargo, esto no significa que las ciencias superiores puedan reducirse a las inferiores. Cada una tiene su autonomía, sus leyes autónomas. Y la sociología, por lo tanto, no puede reducirse ni a la biología ni a la psicología. La sociedad tiene una realidad natural y *original*: los hombres viven en sociedad porque esto hace parte de su naturaleza social. Son sociales desde el comienzo y no es necesario ningún "contrato social" como quería Rousseau, para asociarlos.

Un punto importante aún. En la catalogación de Comte no aparece la filosofía. ¿Cuál es, pues, el puesto de la filosofía en el pensamiento de Comte? Pues bien,

para Comte, la filosofía no es el conjunto de todas las ciencias. Considera tarea de la filosofía "determinar exactamente el espíritu de cada una de ellas, descubrir sus relaciones y conexiones, resumir, si es posible, todos sus principios propios en un mínimo número de principios comunes, conforme con el método positivo". La filosofía, pues, se reduce a la metodología de las ciencias; ella, escribe Comte: "Es el único medio verdadero racional para evidenciar las leyes lógicas del espíritu humano".

5. La religión de la humanidad

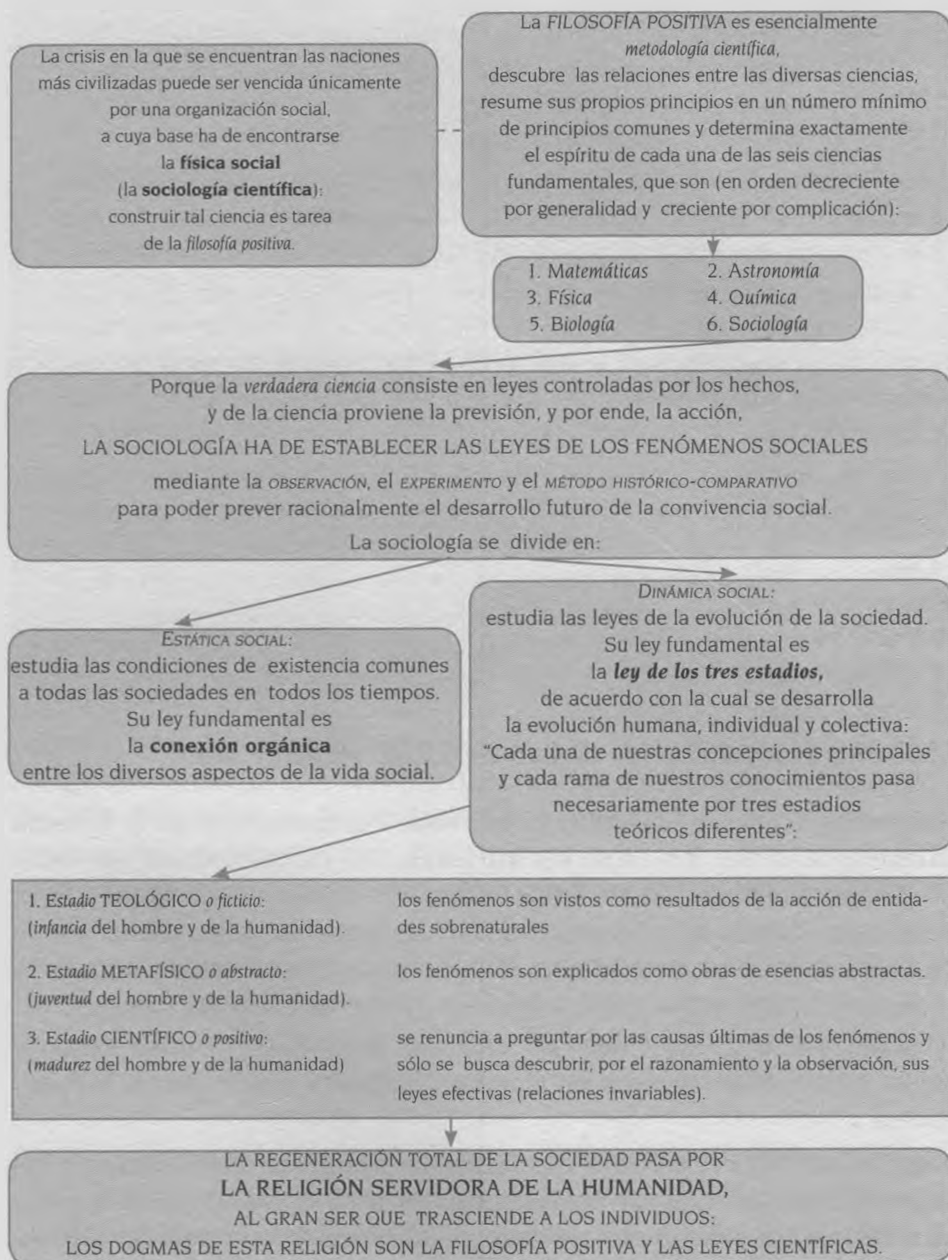
En la última gran obra de Comte, el *Sistema de política positiva* (1851-1854), la intención de este filosofo de regenerar la sociedad con base en el conocimiento de las leyes sociales, asume la forma de una religión en la que el amor a Dios es substituido por el de la humanidad, la cual es un ser que trasciende a los individuos. Se compone de todos los individuos vivos, de los muertos y de los que aún no han nacido. Los individuos particulares se intercambian, al interior de la misma, como las células de un organismo. Los individuos son el producto de la humanidad, la cual ha de ser venerada como lo eran, en otro tiempo, los dioses paganos.

Fascinado por el catolicismo, a causa de su universalidad y de su capacidad de recoger en sí toda la vida de la humanidad, Comte sostiene que la religión de la humanidad ha de ser una copia exacta del sistema eclesiástico. Los dogmas de la nueva fe están ya listos: son la filosofía positiva y las leyes científicas. Los ritos, los sacramentos, el calendario, el sacerdocio son necesarios para la difusión de los nuevos dogmas. Habrá un bautismo secular, una confirmación secular y una extremaunción secular. La mujer será el ángel tutelar positivo (no se debe olvidar la idealización que Comte hace de la mujer amada, Clotilde de Vaux). Los meses tendrán nombres significativos –por ejemplo Prometeo– de la religión positiva y los días de la semana estarán consagrados a cada una de las siete ciencias. Se construirán templos laicos (institutos científicos). Un Papa positivo ejercerá su poder sobre las autoridades positivas que se ocuparán del desarrollo de las industrias y del empleo útil de los descubrimientos. En la sociedad positiva, los jóvenes estarán sometidos a los ancianos y se prohibirá el divorcio. La mujer llega a ser el guardián y la fuente de la vida sentimental de la humanidad.

La humanidad es el "Gran Ser"; el espacio el "Gran Ambiente" y la tierra el "Gran Fetiche": esta es la trinidad de la religión positiva.

COMTE

EL POSITIVISMO SOCIOLÓGICO



III. *La difusión del positivismo en Francia*

√ El Positivismo francés presenta los nombres de Pierre Laffitte (1823-1903) convencido defensor del pensamiento de Comte; Émile Littré (1801-1881), académico de Francia y autor del gran *Diccionario de la lengua francesa* (4 vol., 1863-1872); y, sobre todo, Ernest Renan (1823-1892) e Hyppolite Taine (1828-1893).

Los positivistas franceses → § 1

Renan, historiador del judaísmo y del cristianismo, aplicó las ideas positivistas en el estudio de los fenómenos religiosos (*Historia del pueblo de Israel*, 1887-1893; *Vida de Jesús*, 1863), despojando tales acontecimientos de todo aspecto sobrenatural.

Por su parte, Hyppolite Taine –en obras como *Filosofía del arte*, 1865; *Historia de la literatura inglesa* 1863– estudió el arte y la literatura en la perspectiva de un determinismo positivista fundamental, afirmando que cada obra de arte es el producto necesario de un determinado ambiente social y de precisas condiciones históricas y psicológicas.

√ Dentro del Positivismo francés, un puesto aparte merece el gran fisiólogo Claude Bernard (1813-1878), autor de una conocidísima *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865), en la que sostiene que el científico trabaja con hipótesis que somete al examen de la prueba de los hechos, hipótesis que descarta si los hechos la contradicen. La ciencia es fruto de ensayos y errores.

C. *Bernard. fisiólogo y metodólogo* → § 2

1. Las figuras significativas de Laffitte, Littré, Renan y Taine

Ciertamente, no fue la religión de la humanidad la que constituyó la herencia más duradera de Comte. Y si Pierre Laffitte (1823-1903) defendió en su indivisible unidad el pensamiento de Comte, Émile Littré (1801-1881), en su campaña a favor del Positivismo, dejó de lado los resultados de la última fase del pensamiento de Comte. Littré, quien fue académico en Francia y senador vitalicio, es autor de la obra *Comte y la filosofía positiva* (1863) y del gran *Diccionario de la lengua francesa*.

El trabajo de Littré tuvo mucha resonancia. Pero, fueron Ernest Renan e Hyppolite Taine quienes crearon un auténtico ambiente positivista en la cultura francesa.

Ernest Renan (1823-1892) fue básicamente un historiador del judaísmo y del cristianismo. Son conocidas sus obras: *Historia del pueblo de Israel* (1887-1893) y *Vida de Jesús* (1863), se trata del primer volumen de la *Historia de los orígenes del cristianis-*

mo). En el estudio de los acontecimientos religiosos, Renan aplicó sus ideas positivistas, despojando a tales eventos de todo aspecto sobrenatural. La concepción filosófica de Renan está contenida en el libro *El futuro de la ciencia* (escrito en 1848, pero publicado en 1890), en el que el autor sostiene que: "La ciencia, y sólo la ciencia, puede dar a la humanidad aquello sin lo cual ésta no puede vivir, un símbolo y una ley".

Hyppolite de Taine (1828-1893) es autor de célebres obras, como: *La originalidad de la Francia contemporánea* (5 vol, 1875-1893), *Los filósofos franceses del siglo* XIX (1857), *Filosofía del arte* (1865), *Historia de la literatura inglesa* (1863). Taine aplicó las ideas positivistas a la crítica literaria y a la estética: cada obra de arte es el producto necesario de un determinado ambiente social y de precisas condiciones históricas y psicológicas. La obra *La inteligencia* (1870), representa un decidido intento por reducir toda la vida espiritual a un mecanismo regulado por leyes naturales; tal trabajo influirá sobre el primer psicólogo especializado en Francia y fundador de la psicología positiva, Théodule Ribot (1839-1916).

2. Claude Bernard y el nacimiento de la medicina experimental

Para Comte y los positivistas (exceptuando J. S. Mill), *la ciencia es un dogma que no necesita análisis*. Sin embargo, Claude Bernard (1813-1878) ofrece una profunda y refinada reflexión sobre la lógica de la ciencia. Es uno de los grandes fisiólogos (descubrió entre otras cosas, la función glicocénica del hígado), determinista (pero no fatalista). Bernard sostiene en la famosa *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865), que: "No hay diferencia alguna entre los métodos de investigación de la fisiología, la patología y la terapia. Se trata del mismo método de observación y experimentación, basados siempre sobre los mismos principios y sólo varía en la aplicación de acuerdo con la complejidad del fenómeno".

Por consiguiente, Bernard apoya el método experimental en medicina. Es obvio que el experimento supone siempre *algo* para experimentar y este *algo* son las hipótesis. "El hombre –según Bernard– es fantasioso por naturaleza y lleno de orgullo; ha terminado por creer que las concepciones ideales de su mente, que respondían sólo a sus sentimientos, representaban también la realidad. Por eso, el método experimental es algo muy diferente a lo espontáneo e innato en el hombre". Él es fruto de ensayos y errores, de esperanzas fallidas.

El método experimental es la imposición de una disciplina a la fantasía: disciplina orientada a la eliminación de aquellas hipótesis (o mundos posibles) incapaces de des-



`Claude Bernard y sus colaboradores durante un experimento, en un cuadro de L. Lhermitte

cribir, explicar y prever algún trozo o aspecto del mundo real. Se ha visto que la fantasía no bastaba para entender el mundo y entonces se ha buscado disciplinarla.

La ciencia y su progreso son el fruto de esta disciplina. Disciplina crítica que –dice Bernard– distingue al metafísico y al escolástico del experimentador. Tanto los dos primeros como el tercero parten de ideas *a priori* pero "con la diferencia de que el escolástico considera su idea como una verdad absoluta que ha descubierto y de la cual saca todas las consecuencias con la ayuda de la lógica, mientras que el experimentador, más modesto, considera su idea como un problema, una interpretación anticipada de la naturaleza, interpretación más o menos probable, de la cual deduce, de modo lógico, las consecuencias que constantemente confronta con la realidad mediante el experimento [...]. La idea experimental es, pues, una idea *a priori* que, sin embargo, se presenta bajo la forma de hipótesis y cuya validez se juzga sometiendo las deducciones a criterios experimentales".

Estos lineamientos generales de metodología Bernard los transfiere, al mismo tiempo, a la medicina, colocando la fisiología como base de la medicina y así pone la medicina de laboratorio (medicina experimental) como fundamento de la medicina clínica.

Este ha sido el mayor de los méritos de Bernard.

IV. El *positivismo utilitarista inglés*

√ Los representantes del utilitarismo inglés son, sobre todo, Jeremias Bentham, James Mill y su hijo John Stuart Mill. En este contexto, sin embargo, es necesario subrayar la presencia de Adam Smith y David Ricardo; y dentro del marco de los estudios sociales aún, la de Thomas Robert Malthus.

Malthus (1766-1834) es célebre por el *Ensayo sobre la población* (1798): la población crece en proporción geométrica, mientras que los recursos lo hacen en proporción aritmética; el equilibrio entre estas dos tendencias viene del hecho ya establecido, en el mundo de los animales y de las plantas, de la dispersión de las semillas, las enfermedades, la muerte precoz y en el ámbito humano, también por la miseria y el vicio.

Malthus: la población crece en proporción geométrica; los recursos en proporción aritmética → § 2

Malthus pretende sustituir este control represivo ejercido sobre la población por la miseria y el vicio, con un control preventivo mediante el "dominio moral", "con la abstención del matrimonio por motivos prudenciales y con una conducta estrictamente moral durante el período de esta abstención".

√ Autor de la *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776), Adam Smith (1723-1790) es el representante de más prestigio de la economía política clásica. Esta es la esencia de su liberalismo: "El estudio del beneficio personal conduce a cada individuo a preferir las ocupaciones más beneficiosas también para la colectividad. Su interés no es el de contribuir al interés general; él no mira sino a su beneficio y en este caso, como en muchos otros, es conducido por una '*mano invisible*', hacia la realización de un fin extraño a sus intenciones".

A. Smith, *el gran liberal* → § 3.1

√ Menos optimista que Smith, pero también partidario de la teoría de que el valor de un bien es igual al trabajo empleado para producirlo (aunque la ecuación *valor = trabajo* no valga para el trabajador, que no siempre recibe el valor de su producto), David Ricardo (1772-1823) teórico del libre mercado al interior de la nación y entre las naciones, es el autor de los *Principios de economía política y de tributación*.

Ricardo y la teoría del valor-trabajo → § 3.2

√ Ingeniero industrial y filántropo, Robert Owen (1771-1858) logró hacer de su fábrica de textiles un modelo de provisiones humanas; hizo esto porque estaba persuadido de que, cambiando las condiciones ambientales, se podía cambiar el carácter de los hombres. En su vejez, fue autor de un socialismo utópico, no muy diferente del de Saint-Simon y Fourier.

Owen, socialista utópico → § 4

√ Fundador del utilitarismo fue Jeremias Bentham (1748-1832), autor de una *Introducción a los principios de la moral y de la legislación* (1789) y de la *Tabla de los movimientos de la acción* (1817). El principio fundamental del utilitarismo es: *la máxima felicidad posible por el mayor número de personas*. Para Bentham, en el campo moral, los hechos que cuentan de verdad son el *placer* y el *dolor*. Alcanzar el placer, evitar el dolor: son los únicos motivos de la acción. Es de suma importancia no cometer errores en la valoración de las consecuencias agradables o dañinas de una acción. En síntesis, lo que se necesita es una aritmética moral capaz de hacernos lograr los cálculos adecuados. Bentham fue contrario al imperialismo, juzgaba las colonias como pura locura. Defendió los derechos de los animales.

Bentham: los hechos que cuentan de verdad son el placer y el dolor → § 5

√ Asociacionista en lo referente a la teoría de la mente, James Mill (1773-1836), autor de un tratado de economía política *Elementos de economía política* (1820) y de un *Análisis de los fenómenos de la mente humana* (1829), sostiene que la ley de la asociación vale también en el campo de la moral. "La idea de un placer –escribe James Mill– excitará la idea de la acción que es su causa, y cuando la idea existe, la acción debe seguirse".

James Mill: el altruismo surge por fines egoístas → § 6

En opinión de Mill, el análisis de las ideas morales muestra que el altruismo surge de fines egoístas, aunque esto no quita que éste tenga valor por sí mismo: un rayo de luz para nosotros sigue siendo blanco aun después de que Newton lo haya descompuesto en los colores del arco iris. Convencido de que la política podía ser dominada por la razón, James Mill, como todos los radicales de su época, creía en la omnipotencia de la educación.

1. Los principales representantes del positivismo utilitarista inglés

El utilitarismo de la primera mitad del siglo XIX es el movimiento filosófico que, heredero de las tesis y de la posición de los ilustrados, constituye, en la tradición filosófica empirista, la primera manifestación del positivismo social en Inglaterra. Sus representantes más importantes son Jeremias Bentham, James y John Stuart Mill.

También han de enumerarse entre los representantes del utilitarismo a dos grandes estudiosos de la economía: se trata de A. Smith y D. Ricardo. Y al hacer un cuadro de las ideas económicas y sociales de Inglaterra de la primera mitad del siglo XIX, no se puede olvidar a Robert Owen y ni siquiera –de modo especial– a Malthus.

2. El pensamiento de Malthus

Thomas Robert Malthus (1766-1834) publicó, de modo anónimo, en 1798, su célebre *Ensayo sobre la población*. Malthus parte de dos postulados innegables: "1) El alimento es necesario para la vida del hombre; 2) la atracción de los dos sexos es indispensable y siempre se mantendrá, más o menos tal como es actualmente".

Con base en estos dos postulados, afirma que: "El poder de crecimiento de la población es infinitamente más grande que el que posee la tierra para producir los medios de subsistencia necesarios para el hombre: en efecto, la población, si no es frenada, crece en una progresión geométrica, mientras que los recursos aumentan en una progresión aritmética".

Las especies animales y vegetales habrían llenado ya la tierra si hubieran encontrado suficiente alimento y espacio para expandirse. Pero la escasez (*necessity*), "esta imperiosa ley de la naturaleza que domina todo lo creado", los restringe a límites bien definidos. Los animales y las plantas están dispuestos en tales límites por obra de la dispersión de las semillas, de las enfermedades, de la muerte precoz; y los hombres también a causa de la miseria y el vicio.

Para Malthus es necesario sustituir este control represivo, ejercido sobre la población por la miseria y el vicio, por un control preventivo, en cuanto sea posible, que consista en impedir el excesivo aumento de la población mediante la "contención moral", o sea, "por la abstención del matrimonio por motivos prudenciales y con una conducta estrictamente moral, durante el período de dicha abstención".

3. La economía clásica

3.1 Adam Smith

Adam Smith (1723-1790) es, junto con Ricardo, el representante de más prestigio de la economía política clásica.

Smith, en la *Investigación sobre la naturaleza de las causas de la riqueza de las naciones* (1776), había sostenido tres tesis de fondo:

1) *Sólo el trabajo manual es productivo*, pues crea los bienes materiales que tienen un valor objetivo conmutable.

2) Los científicos, los políticos, los gobernantes, los profesores, es decir, todos los productores de bienes inmateriales, *quae tangere non possumus*, concurren sólo

Utilitarismo. Este término se emplea para indicar la concepción según la cual el *bien* se identifica con lo *útil*.

El primero en emplearlo fue Jeremías Bentham, quien definió la *utilidad* como todo cuanto produce *placer* o proporciona un *beneficio*. Útil, pues, es cuanto "minimiza" el dolor y "maximiza" el placer. Por consiguiente, la moral, en la perspectiva de Bentham, se configura como una especie de *hedonismo calculado*, atento escrupulosamente a la valoración de las características del placer: duración, intensidad, certeza, proximidad, capacidad de producir ulteriores placeres, ausencia de consecuencias dolorosas. Entonces, sabio será quien renuncie a un placer inmediato por un bien futuro, cuyo balance sea mejor.

El principio de fondo del Utilitarismo es el formulado por Cesare Beccaria (1738-1794) en su célebre libro *De los delitos y de las penas* (1764): "La máxima felicidad posible para el mayor número posible de personas".

En tal principio está implícita la idea que la utilidad privada coincide con la pública. Y esta fue la idea que ligó a los representantes de la "economía clásica", entonces en su *statu nascenti*, a Adam Smith y a David Ricardo, a la concepción utilitarista. Utilitarista fue James Mill, y su hijo John Stuart Mill, cuyo ensayo titulado *Utilitarismo*, apareció en 1861.

La idea base del trabajo de Mill es la de Bentham: "De acuerdo con el principio de la máxima felicidad, el fin último, y por motivo del cual todas las otras cosas son deseables, es una existencia exenta, en cuanto sea posible, de dolores y rica, en cuanto sea posible, de placeres". A diferencia de Bentham, Mill no mira sólo a la cantidad del placer sino también a su *calidad*: "Es mejor ser un Sócrates enfermo que un cerdo satisfecho". Y finalmente, el consejo de Mill: para saber cuál es el más agudo entre dos dolores o placeres "es necesario confiarse al sufragio universal de cuantos tienen práctica de los unos y de los otros".

indirectamente a la creación de la riqueza nacional, por lo cual, la riqueza de una nación será tanto más grande cuanto menor sea el mundo de los ociosos.

3) La cumbre de la sabiduría se alcanza cuando el Estado, dejando *libre a cada individuo para que consiga el máximo bienestar personal, asegurará automáticamente el máximo bienestar para todos los individuos*.

Esta es la esencia del liberalismo de Smith: "El estudio del beneficio personal conduce a cada individuo a preferir la ocupación más ventajosa aun para la colectividad. Su intención no es la de contribuir al interés general; él no mira sino a su beneficio personal y, en este caso como en muchos otros, es conducido por una '*mano invisible*' hacia la realización de un fin extraño a sus intenciones". Resumiendo, hay "una armonía natural" un "orden natural", en el sentido de que la consecuencia no intencional del egoísmo de cada uno es el bienestar de todos: en efecto, cuando hay una posibilidad de ganancia, los empresarios se afanan por obtener beneficio, produciendo los bienes requeridos por el mercado. Inicialmente pocos ganarán mucho, pero otros se afanarán por producir los mismos bienes y así, aumentando la oferta, los precios igualarán a los costos.

3.2 David Ricardo

David Ricardo (1772-1823) es autor de la obra *Principios de economía política y de tributación* (1817). La visión de Ricardo es menos optimista que la de Smith. También él sostiene que el valor de un bien es igual al trabajo empleado para producirlo, aunque se deba tener presente –en la determinación del valor del producto– el costo de los instrumentos utilizados. Y si las mercancías tienen el valor del trabajo necesario para producirlas, el valor del trabajo es la suma de los valores de los bienes necesarios para producirlos y reproducirlos.

Teórico del libre mercado en la nación y entre las naciones, Ricardo admite que el mejor precio para las mercancías es el realizado en un libre mercado mediante el juego de la oferta y la demanda, pero se niega a considerar como el mejor salario el obtenido con la misma técnica.

Por lo tanto, *el valor de una mercancía es dado* por el trabajo necesario para producirla. Pero Ricardo hace notar que la ecuación V=L no funciona para el trabajador, quien no siempre recibe el precio de su producto.

Y así entramos en el asunto de la *renta inmobiliaria* (es decir, aquella que el propietario de inmuebles recibe por la simple razón de ser propietario del inmueble). La renta inmobiliaria sería nula si se diera una disponibilidad infinita del terreno. El aumento de la población hace que se cultiven no sólo las mejores tierras sino también las menos fértiles y las más alejadas del mercado. De modo que resulta que, para obtener frutos de estos terrenos menos aptos para la agricultura, el trabajo será mayor. Por consiguiente, el precio de los productos agrícolas en su conjunto, aumentará en el mercado, ya que los precios de los productos de terrenos fértiles se elevarán al nivel de los precios de los terrenos menos fértiles. Por lo cual, la ganancia proveniente de los terrenos fértiles y vecinos al mercado mismo aumentará e irá a los bolsillos del propietario del terreno fértil, en forma de *renta*. Por lo tanto, quien trabaja no recibe el valor de su trabajo y quien no trabaja recibe cada vez más y los precios aumentan.

Por todo esto, la renta, de acuerdo con Ricardo, es antisocial. Sin embargo, no por esto aumentarán los precios de las mercancías manufacturadas, "para cuya producción –escribe Ricardo en los *Principios*– no es necesaria ninguna cantidad de trabajo adicional". Él se convenció de que "si los salarios aumentaran [...] entonces las ganancias deberían caer necesariamente". Y esta es otra brecha en el imponente edificio del orden natural, del que había hablado Adam Smith.

La crítica actual ve con mucho respeto la obra científica de Ricardo. Y Marx considerará muchos de los temas y problemas suscitados y discutidos por él.

4. Robert Owen: del utilitarismo al socialismo utópico

Robert Owen (1771-1858), ingeniero, industrial, filántropo, siguió inicialmente el utilitarismo para terminar en una forma de socialismo utópico. Ejemplo del hombre "que se hizo por sí mismo", Owen, siguiendo la cultura progresista inglesa de la época, confiaba en la posibilidad de cambiar a los hombres mejorando las condiciones de vida y a través de la educación.

No tenía aún treinta años y era ya copropietario y director de una industria manufacturera textil en Escocia. "En quince años, de 1800 a 1815, él –cuenta Trevelyn en su *Historia de Inglaterra en el siglo* XIX– hizo de su hilandería un modelo de provisiones humanas e inteligentes, para las mentes y los cuerpos, con horario moderado, buena paga, condiciones salubres tanto en la fábrica como en la aldea y buenas escuelas, incluyendo el primer asilo infantil de la Isla; el resultado fue que los trabajadores estaban llenos de entusiasmo".



Robert Owen (1771-1858), industrial, filántropo y reformador, al comienzo siguió el utilitarismo para adherir posteriormente a una forma de socialismo utópico.

Owen estaba convencido de que, habiendo cambiado el ambiente, también lo hacía el carácter de sus trabajadores. Y que simultáneamente había logrado la fortuna de la fábrica. Intentó persuadir a los otros empresarios de que hicieran lo mismo. Pero fracasó. En la vejez, fue autor de un socialismo que, en sus formas utópicas, se parece al de Saint-Simon y al de Fourier.

5. El utilitarismo de Jeremías Bentham

Jeremías Bentham (1748-1832), fue el fundador del utilitarismo, cuyo principio fundamental (presente en la Ilustración y formulado ya por Hutcheson y Beccaria), es: *la máxima felicidad posible para el mayor número posible de personas.*

Su mayor interés fue la jurisprudencia; en este campo reconocía como a sus predecesores a Helvetius y a Beccaria. Sus intereses pasaron luego de la jurisprudencia a otros más propiamente éticos y políticos. Idea importante de Bentham es que las leyes no son dadas de una vez para siempre, sino que son modificables y susceptibles de perfección. En consecuencia, es necesario trabajar continuamente por una legislación capaz de promover "la máxima felicidad posible para el mayor número posible de personas".

En el campo de la moral, Bentham sostiene que los únicos hechos verdaderamente importantes son el *placer* y el *dolor*. Los únicos motivos para la acción serán alcanzar el placer y evitar el dolor.

Valorar, es decir, expresar aprobación o desaprobación por un acto, quiere decir pronunciarse sobre su idoneidad para producir placer o dolor. Y el juicio moral es sobre la felicidad: bueno, es el placer (o la felicidad), malo, es el dolor.

Ésta es la *moral utilitarista*: cada individuo persigue lo que considera que es su felicidad, o aquel estado de cosas en el que se dé la mayor felicidad y el mínimo dolor. La moral se reduce así a un *hedonismo calculado*, que valora atentamente las características del placer: duración, intensidad, certeza, proximidad, capacidad de producir otros placeres, ausencia de consecuencias dolorosas. Sabio es quien sabe renunciar a un placer inmediato por un bien futuro, cuyo balance es mejor. Por otra parte, es verdaderamente importante que no se cometan errores en la valoración de las consecuencias agradables o desagradables de una acción. Es necesario lograr una aritmética moral que nos capacite para hacer los cálculos adecuados.

Cada *hombre* busca su propia felicidad. El legislador tiene como tarea la de armonizar los intereses privados con los públicos. Es de público interés que yo no robe, así sea que robar sea mi interés, con la condición de que no exista una ley penal *segura* y *eficaz*. La ley penal es, pues, un método para hacer que los intereses del individuo coincidan con los de la comunidad. En eso encuentra su justificación. La ley penal castiga para prevenir el delito y no porque se odie al criminal.

Bentham escribió mucho (aunque nunca se interesó por publicar). Entre sus obras recordemos: *Introducción a los principios de la moral y de la legislación* (1789); *Tabla de los motivos de la acción* (1817); *Deontología o ciencia de la moralidad* (publicada póstumamente en 1834). Difusor y apóstol de las ideas utilitaristas, Bentham tuvo la satisfacción de ver, en los últimos años de su vida, un órgano de difusión de las concepciones utilitaristas en la "Wetsminster Review".

6. El utilitarismo de James Mill

Relacionado con el utilitarismo de Bentham está el pensamiento de James Mill (1773-1836). Autor de un *Análisis de los fenómenos de la mente humana* (1829), de algunas de las más importantes voces de la *Enciclopedia Británica* (por ejemplo, "gobierno", "jurisprudencia", "leyes", "prisiones"), de una *Historia de las Indias británicas* (1818), y de un tratado de economía política *Elementos de economía política* (1820), James Mill –padre de John Stuart Mill– fue muy amigo de Ricardo y uno de los colaboradores de Bentham. Alcanzó un alto puesto en la Compañía de Indias y fue colaborador de la "Westminster Review"; políticamente muy comprometido, jugó un papel de primer plano en la difusión del liberalismo en Inglaterra. Mérito suyo fue el hecho de que el Positivismo no adquiriera en Inglaterra una concepción autoritaria.

John Stuart Mill escribe en su *Autobiografía*: "Mi padre fue el primer inglés de gran valor que comprendió perfectamente y adoptó en su conjunto las concepciones generales de Bentham sobre la ética, el Estado y la legislación [...]. En su concepción de la vida, participaba del carácter del estoico, del epicúreo y del cínico, no en el sentido moderno de la palabra sino en el antiguo. En sus cualidades personales predominaba el estoicismo. Su modelo de moral era Epicúreo, ya sea por el utilitarismo o por haber tomado como criterio exclusivo de lo justo y lo injusto, la tendencia de las acciones a producir placer o dolor [...]. Consideraba la vida humana como cosa pobre, una vez pasada la frescura de la juventud y la curiosidad insatisfecha [...]. En la escala de valores, colocaba muy en alto el placer, suscitado por sentimientos de benevolencia [...]. Nunca cambió su juicio sobre la superioridad de los goces espirituales respecto de todos los demás, aunque considerándolos sólo como placeres, es decir, independientemente de sus ulteriores beneficios".

James Mill fue asociacionista en la teoría de la mente e intentó fundar una ciencia del espíritu que, análogamente a la de la naturaleza, tuviera una sólida base sobre los hechos. Los hechos de la mente son, para James Mill, las sensaciones, y las ideas son su copia. La ley que regula la vida de las sensaciones y de las ideas es la de la continuidad en el tiempo y en el espacio: si dos cosas son percibidas juntamente, no es posible pensar una sin la otra. La ley de la asociación vale igualmente en el campo de la moral. "La idea de un placer –escribe James Mill– excitará la idea de la acción, que es la causa de ello; y cuando la idea existe, la acción debe seguirse". El análisis de las ideas morales muestra que es por la asociación como se explica el paso de la conducta egoísta a la altruista. El altruismo surge por motivos egoístas, pero esto no quita que el altruismo tenga *valor* por sí mismo. La generosidad sigue siendo generosidad, la gratitud sigue siendo gratitud y el altruismo, altruismo, aun cuando se rastreen sus motivaciones egoístas últimas. Del mismo modo, afirma James Mill, un rayo de luz para nosotros sigue siendo blanco aun después de que Newton lo haya descompuesto en los colores del arco iris. "¿Acaso –se pregunta– un móvil complejo deja de ser móvil apenas se descubre que es complejo?".

El influjo de los valores sociales y desinteresados hasta el sacrificio, es un móvil real de las acciones; él "es lo que es y no cambia por el hecho de que ellos sean simples o compuestos". Este es el modo como James Mill intenta fundamentar el utilitarismo de Bentham, mediante un análisis de los fenómenos de la mente humana. Él estaba persuadido de que la política podía dominarse con la razón y "profesaba –cuenta su hijo– el máximo desprecio por toda clase de emociones pasionales y por todo cuanto ha sido escrito para exaltarlas. Las consideraba como una especie de locura". "Intenso era para él la expresión usual de una desaprobación despectiva". Convencido, pues, de que la razón podía dominar la política, James Mill, como todos los radicales de ese período, estaba persuadido igualmente de la omnipotencia de la educación. Puso en práctica su teoría educando a su hijo, quien, a propósito, recuerda: "En cuanto se refiere a mi educación, no estoy seguro de si recibí más desventaja que provecho de su severidad que, sin embargo, no fue tal que me impidiera una infancia feliz".

V. John Stuart Mill: *entre la lógica inductiva y la defensa de la libertad del individuo*

El silogismo es estéril porque no aumenta nuestro conocimiento → § 2

√ Dos son los libros que han hecho famoso a John Stuart Mill (1806-1873): el *Sistema de lógica raciocinadora e inductiva* (1843) y el *Ensayo sobre la libertad* (1859). Tesis importante del *Sistema de lógica* es la que se refiere a la *esterilidad* del silogismo. Consideremos el siguiente silogismo: "Todos los hombres son mortales; el duque de Wellington es hombre; luego el duque de Wellington es mortal". Pues bien, que "el duque de Wellington es mortal" es un conocimiento incluido ya en la premisa "todos los hombres son mortales"; la conclusión del silogismo es un conocimiento incluido ya en las premisas y, por lo tanto, la inferencia silogística, o deductiva, es estéril.

El difícil problema de la inducción → § 3

√ El problema ahora es, pues, el siguiente: ¿Cómo se obtienen las proposiciones generales semejantes como "todos los hombres son mortales" y las leyes mismas de la ciencia? Obtenemos nuestros conocimientos por la experiencia; y la experiencia nos proporciona observaciones de casos particulares. Entonces, ¿cómo es que nosotros del hecho de que Pedro, José, Agustín y Luis hayan muerto, decimos que *todos* los hombres son mortales? Este es el problema de la *inducción*. La *inducción* –dice Mill– "consiste en inferir, de algunos casos en los que se observa que un fenómeno se verifica, que ese se compruebe en todos los casos de una cierta clase, o sea, en todos aquellos que *se parecen* a los precedentes, en las circunstancias consideradas como esenciales".

La indentificación de dichas circunstancias es el resultado, para Mill, de la aplicación de los cuatro métodos de la inducción: método de la *concordancia*, método de la *diferencia*, método de las *variaciones concomitantes*, método de los *residuos*. Pero es obvio que, en el contexto de dicha problemática, el problema más urgente es el concerniente a la garantía de nuestras inferencias de la experiencia. Garantía que Mill ve en el segundo principio de inducción de acuerdo con el cual "el curso de la naturaleza es uniforme". El principio de inducción –principio de la uniformidad de la naturaleza o principio de causalidad– es, pues, el axioma general de las inferencias inductivas; es la premisa mayor de toda inducción; esto ha sido sugerido por las generalidades más obvias, descubiertas al comienzo (el fuego quema; el agua moja, etc.), y una vez formulado, se pone como fundamento de las generalizaciones inductivas.

√ El *Utilitarismo* es de 1861. Mill está de acuerdo con Bentham: "Según el principio de la máxima felicidad, el fin último y por cuyo motivo todas las cosas son deseables es una existencia exenta de dolor en cuanto sea posible y rica cuanto más se pueda en goces". Sólo que, a diferencia de Bentham, Mill atiende no sólo a la *cantidad* de los procesos sino a su *calidad*: "Es preferible ser un Sócrates enfermo que un cerdo satisfecho".

Un utilitarista en la defensa de las libertades individuales → § 4-5

A 1861 se remontan también las *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, trabajo en el que Mill afronta el problema de la posibilidad de impedir que una mayoría gobierne tiránicamente.

A la defensa de la libertad individual está dedicado el escrito *La libertad*, fruto de la colaboración del filósofo con su mujer Harriet Taylor. El núcleo teórico del libro está en la afirmación de "la importancia para el hombre y para la sociedad, de una amplia variedad de caracteres y de una completa libertad de la naturaleza humana de expandirse en innumerables y contrastantes direcciones". El ensayo de Mill sobre la libertad es, quizá también hoy, la defensa más lúcida y más rica en argumentación sobre la libertad de los individuos.

Inspirado en el libro sobre la libertad, Mill escribió, en 1869, el ensayo *La servidumbre de las mujeres*: se trata de páginas de elevada sensibilidad moral. Las ideas de Mill sobre la emancipación de las mujeres encontraron mucha acogida en Inglaterra entre el movimiento de las sufragantes. El derecho al voto para las mujeres fue aprobado en Inglaterra en 1919.

1 La crisis de los años veinte

John Stuart Mill (1806-1873), fue educado de manera metódica y severa por su padre (es impresionante todo el trabajo que James le hizo realizar a su hijo). Formado en el ambiente cultural inglés del liberalismo, amigo del economista francés Jean-Baptiste Say (al que visitó en Francia), influenciado por los escritos de Saint-Simon y de sus seguidores, lector y más tarde corresponsal de Comte (del que debía luego rechazar sus ideas despóticas y autoritarias), de joven, cuando en 1821 leyó por vez primera a Bentham, creyó que poseía lo que puede llamarse el fin de su vida: "Ser un reformador del mundo".

Sólo que "en un cierto momento me desperté de este estado como de un sueño. Sucedió en el otoño de 1826. Me encontré en un estado de depresión nerviosa, como todos pueden haber experimentado ocasionalmente y no sentía interés alguno por la alegría o por las excitaciones del placer: uno de esos estados de

ánimo en que aquello que en un momento dado es agradable se torna insípido o indiferente [...]. En tal situación espiritual, me sucedió que me planteé la pregunta: Imagina que todos los objetivos de tu vida se realizaran y que todos los cambios en las instituciones y opiniones, a los que aspiras, pudieran efectuarse justamente en este instante: ¿esto sería una gran alegría y felicidad para ti?". Y la voz irreprimible de mi autoconciencia respondió inequívocamente: ¡No!. En este momento, sentí que me faltaba el corazón. Se caía todo el fundamento sobre el que estaba construida mi vida".

La crisis espiritual de Mill no duró mucho tiempo; salió de ella persuadido de que "son felices quienes se proponen objetivos distintos a los de su felicidad personal: es decir la felicidad de los demás, el progreso de la humanidad, incluso algún arte u ocupación, perseguidos no como medios sino como fines ideales en sí mismos. De este modo, aspirando a otra cosa distinta, encuentran la felicidad a lo largo del camino. Los goces de la vida [...] son suficientes para hacer de ella algo agradable, cuando son tomados *en passant*, sin considerarlos como los objetivos principales".

Por el resto de la vida –unido a Harriet Taylor, por un tierno y profundo amor– Mill trabajó, dentro de la tradición empirista, asociacionista y utilitarista, con mucha intensidad, construyendo un conjunto de teorías lógicas y ético-políticas que dejaron huellas en la segunda mitad del siglo XIX inglés y que aún hoy constituyen punto de referencia y etapas obligatorias tanto para el estudio de la lógica de la ciencia como en la reflexión en el campo ético y político.

En efecto, si el ensayo *La libertad* (1859) –escrito en colaboración con su mujer– es un clásico de la defensa de los derechos de la persona, su *Sistema de lógica raciocinadora e inductiva* (1843), queda como un clásico de la lógica inductiva.

2 El silogismo es estéril: no aumenta nuestro conocimiento

La lógica, dice Mill, es la ciencia de la prueba, o sea, de la correcta inferencia de proposiciones de otras proposiciones. Por eso, ella trata en primer lugar de los nombres y de las proposiciones, en donde se halla toda verdad y error.

Pero las argumentaciones son cadenas de proposiciones que deberían llevar a conclusiones verdaderas si las premisas son verdaderas. Y el silogismo se ha considerado un tipo de argumentación válida.

Pero ¿cuál es el valor del silogismo? Examinemos el siguiente: "Todos los hombres son mortales; el duque de Wellington es hombre; luego el duque de

Wellington es mortal". Aquí sabemos que "el duque de Wellington (que en el tiempo de Mill estaba vivo y lozano) es mortal" de la proposición que "todos los hombres son mortales". Pero ¿cómo sabemos que *todos* los hombres son mortales? Lo sabemos porque hemos visto morir a Pablo, Francisco, María y a muchos otros y porque también nos han contado que han visto morir a otras personas. Luego, la verdad de la proposición "todos los hombres son mortales" la tomamos de la *experiencia*. Y la *experiencia nos hace observar sólo casos particulares*.

Por eso, la tesis fundamental de Mill es que "toda inferencia es de particulares a particulares" en cuanto la sola justificación de "esto será" es "esto es y ha sido". Y la proposición "general" es un expediente para conservar en la memoria hechos particulares. Todos nuestros conocimientos, todas las verdades son, para Mill, de naturaleza empírica, comprendidas también las proposiciones de las ciencias deductivas como la geometría.

El silogismo, en opinión de Mill, es estéril, porque no aumenta nuestro conocimiento: que el duque de Wellington sea mortal, es una verdad que está incluida ya en la premisa según la cual *todos* los hombres son mortales. Pero aquí, las cosas se complican, ya que, si es verdad que todo nuestro conocimiento se obtiene por observación y experiencia, y si es verdad que la experiencia y la observación sobre las que tenemos que apoyarnos nos ofrecen siempre un número limitado de casos, por lo tanto, ¿cómo estamos capacitados para formular proposiciones generales como: todos los hombres son mortales o las leyes



John Stuart Mill (1806-1873): su pensamiento constituye una etapa fundamental en la historia de la lógica y en la historia de la defensa de la libertad de los individuos

universales de la ciencia? Entonces, ¿cómo del hecho de que Pedro, José, Tomás hayan muerto, decimos que *todos* los hombres son mortales?

Este es en realidad el difícil problema de la inducción. Dice Mill: "La inducción es el proceso con el que concluimos que aquello que es verdadero de ciertos individuos de una clase es verdadero para toda la clase, o que aquello que es verdadero en ciertos momentos, es verdadero en circunstancias semejantes en todo momento". La inducción, dice Mill, puede definirse, en pocas palabras, "como una generalización de la experiencia. Ella consiste en inferir, de algunos casos particulares en los que se comprueba que un fenómeno se constata, que él se verifica, en todos los casos de una determinada clase, es decir, en todos aquellos que *se asemejan* a los precedentes en las que se consideran condiciones esenciales".

3 El principio de la inducción: la uniformidad de la naturaleza

Pues bien, para distinguir las circunstancias *esenciales* de las *no esenciales*, o sea, con el fin de "elegir entre las circunstancias que preceden o siguen a un fenómeno, aquellas que están realmente relacionadas por una ley invariable", Mill propone lo que él llama los cuatro métodos de la inducción: método de la concordancia, método de la diferencia, método de las variaciones concomitantes, método de los residuos.

Pero el asunto más acuciante aquí es el del *fundamento* de las inferencias inductivas o inducción: resumiendo, ¿cuál es la garantía para todas nuestras inferencias de la experiencia?

Esta garantía ha de encontrarse, en opinión de Mill, en el principio según el cual "el curso de la naturaleza es uniforme": tal es "el principio fundamental o axioma general de la inducción". Y ha sido formulado de maneras distintas; el universo está gobernado por leyes, el futuro se parecerá al pasado. La realidad es que, "no inferimos del pasado al futuro, sino de lo conocido a lo desconocido, de los hechos observados a los hechos no observados, de lo que hemos percibido, o de lo que hemos sido directamente conscientes, a lo que no ha entrado en nuestra experiencia. En esta afirmación está toda la razón del futuro, pero igualmente la mayor parte del presente o del pasado".

Luego: el principio de la inducción (uniformidad de la naturaleza o principio de la causalidad) es el axioma general de las inferencias inductivas; él es la premisa mayor última de toda inducción. Pero ¿cuál es el valor de tal principio? ¿Es evidente *a priori*? No, responde Mill: "La verdad es que esta gran generalización

está fundada sobre generalizaciones previas. Las más oscuras leyes de la naturaleza fueron descubiertas por su medio, pero las más obvias han sido entendidas y aceptadas probablemente como verdades generales antes de que se hubiera oído hablar de ellas antes". En otras palabras, las generalidades más obvias descubiertas al principio (el fuego quema, el agua moja, etc.), sugieren el principio de uniformidad de la naturaleza; este principio, una vez formulado, está puesto como fundamento de las generalizaciones inductivas; éstas, cuando son descubiertas, atestiguan el principio de uniformidad, por el cual: "Es una ley que todo evento dependa de alguna ley; para cada evento existe una combinación cualquiera de objetos o de eventos [...] cuyo acaecer es seguido siempre de ese fenómeno".

Estos son pues, sintéticamente, algunos de los rasgos de fondo de la lógica inductiva de Mill.

4. Las ciencias morales

El libro VI del *Sistema de lógica* concierne a la *lógica de las ciencias morales*. Aquí Mill reafirma la libertad del querer humano. Si conociéramos a una persona a fondo y todos los movimientos que actúan sobre ella, nosotros –dice Mill– podríamos predecir sus comportamientos con la misma certeza con la que preveríamos cualquier fenómeno físico.

Pero esta *necesidad filosófica* no es *fatalidad*. La fatalidad es una constricción misteriosa e imposible de cambiar. La necesidad filosófica, en cambio, impide que podamos actuar sobre la causa de la acción misma, una vez conocida, así como actuamos sobre las causas de los procesos naturales.

Luego, entre libertad del individuo y ciencias de la naturaleza humana no hay desacuerdo. Y entre las ciencias de la naturaleza humana Mill pone en primer lugar a la psicología que "tiene por objeto las uniformidades de sucesión [...] según las cuales un estado mental sucede a otro".

Mill exige a una ciencia particular "aún por crear" o sea, la *etología* (de *ethos=carácter*) la tarea de estudiar la formación del carácter, con base en las leyes generales de la mente y de la influencia de las circunstancias sobre el carácter. Y si la etología es compleja, más aún es la *ciencia social* que estudia "al hombre en sociedad, las acciones de las masas colectivas de hombres, y de los diversos fenómenos que constituyen la vida social".

El *Utilitarismo* es de 1861. La idea central del trabajo de Mill es la de Bentham: "Según el principio de la máxima felicidad, el fin último y por motivo del cual todas las otras cosas son deseables es una existencia exenta en cuanto sea posible de dolores y rica, en cuanto sea posible, de goces".

Hasta aquí Mill está de acuerdo con Bentham. Pero a diferencia de Bentham, él afirma que se debe tener en cuenta no sólo la cantidad del placer sino también su *calidad*: "Es preferible ser Sócrates enfermo que cerdo satisfecho". Y para saber cuál es el más agudo de dos dolores o el más intenso de dos placeres es necesario confiar en el sufragio universal de cuantos tienen práctica de unos y otros". Para Mill no hay contraste entre la mayor felicidad del individuo y la felicidad colectiva: la misma vida social es la que nos educa y radica en nosotros sentimientos desinteresados.

Son también notables los ensayos de Mill, publicados póstumamente *Tres ensayos sobre religión* (1874). El *orden* del mundo atestigua una Inteligencia ordenadora. Pero esto no nos autoriza para afirmar que Dios haya creado la materia, que sea omnipotente u omnisciente. Como ocurre luego en William James, Dios no es el Absolutamente Todo; y el hombre es un colaborador de Dios para poner orden en el mundo y para producir armonía y justicia.

Para Mill la fe es una *esperanza* que sobrepasa los límites de la experiencia. Pero, se pregunta, "¿por qué no dejarse guiar por la imaginación a una esperanza, incluso, si no se puede tener nunca una razón probable de su realización?".

5. La defensa de la libertad individual

El ensayo *La libertad*, fruto de la colaboración con su esposa, está dedicado a la libertad individual. Este libro es, quizás aun hoy en día, la defensa más lúcida y más rica de argumentos de la autonomía del individuo. Mill estaba convencido del valor de este libro, escribía en la *Autobiografía* que éste sobreviviría mucho más que cualquier otro libro (con la posible excepción de la *Lógica*).

El núcleo teórico del libro está en la reafirmación de "la importancia, para el hombre y para la sociedad, de una amplia variedad de caracteres y de la completa libertad de la naturaleza humana para expandirse en direcciones innumerables y opuestas".

En opinión de Mill, no es suficiente que la libertad esté protegida contra el despotismo del gobierno, sino que es necesario que lo esté también contra "la tiranía

de la opinión y del sentimiento prevalecientes; contra la tendencia de la sociedad a imponer –con medios diferentes de los de la penalidad civil– sus propias ideas y costumbres como reglas de conducta a quienes disienten de las mismas [...]".

Lo que Mill defiende es el derecho del individuo de vivir como le plazca: "Cada uno –escribe Mill– es el guardián total de la propia salud, tanto corporal como mental y espiritual". Y esto por el motivo básico de que el desarrollo social es una consecuencia del desarrollo de las más diversas iniciativas individuales. Ciertamente, la libertad de cada uno encuentra su límite en la libertad del otro. El individuo está obligado a "no herir los intereses del otro o el grupo determinado de intereses que, por expresa disposición de la ley o por consentimiento tácito, deben considerarse como derechos" y está obligado a "asumir su parte de responsabilidad y de sacrificios necesarios para la defensa de la sociedad y de sus miembros contra todo daño o molestia".

La libertad civil implica:

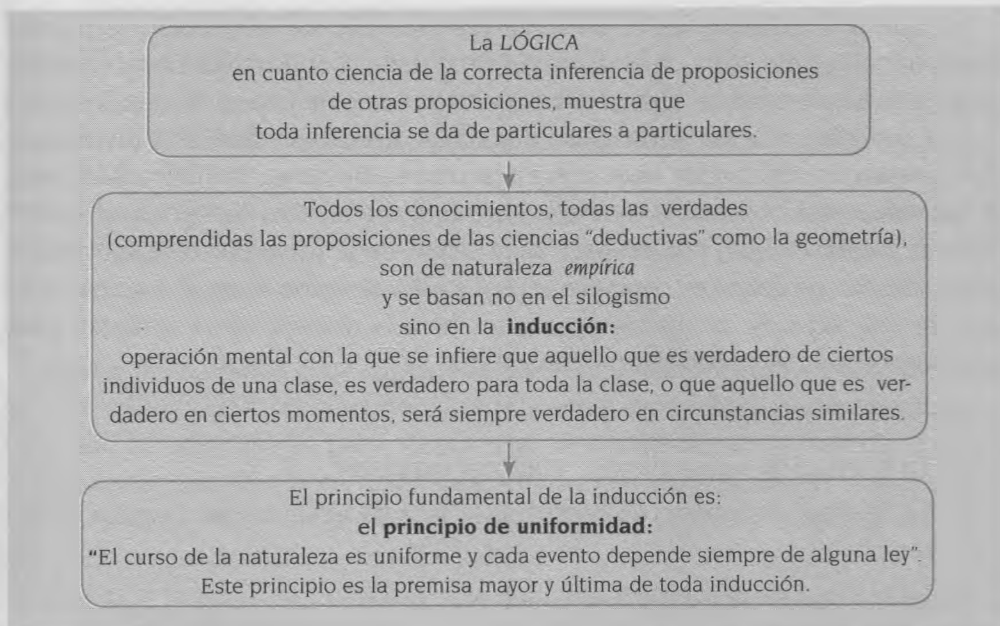
a) La libertad de pensamiento, religión y expresión.
b) La libertad de gustos, de proyectar la vida de acuerdo con nuestro carácter.
c) La libertad de asociación.

Por consiguiente, la idea de Mill es la de la mayor libertad posible de cada uno para el bienestar de todos.

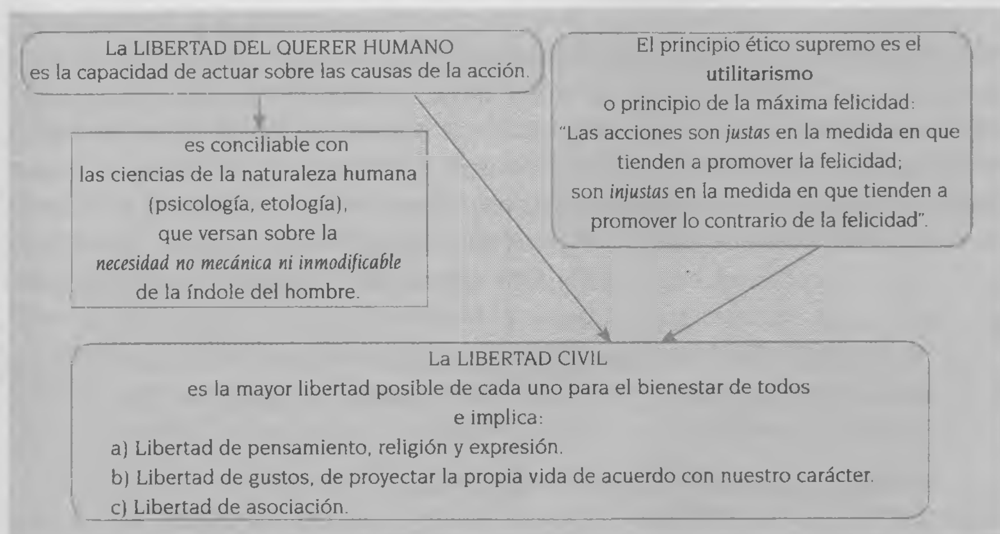
Inspirado por el libro sobre la libertad, en 1869 Mill escribió el ensayo *La servidumbre de las mujeres*. Se trata de páginas de elevada sensibilidad moral y de gran agudeza en el análisis social. La mujer viene considerada secularmente como inferior "por naturaleza". Pero –afirma Mill– la "naturaleza femenina" es un hecho artificial, es un *hecho histórico*. Las mujeres son marginadas en beneficio exclusivo de los hombres, o en la familia, o como ocurría entonces en Inglaterra, en los oficios y luego se dice que no tienen dotes que las hagan sobresalir en la ciencia o en el arte. El problema, según Mill, debe resolverse por medios políticos: crear las condiciones sociales iguales entre el hombre y la mujer. Las ideas de Mill sobre la emancipación femenina encontraron amplio seguimiento en Inglaterra, en el cambio de siglo, entre el movimiento feminista de las sufragantes. En 1919 fue aprobado el derecho al voto para las mujeres, en Inglaterra. [Textos 3]

J. S. MILL

LÓGICA



CIENCIAS MORALES



COMTE

1. LA LEY DE LOS TRES ESTADIOS

Según Comte, tanto la inteligencia de cada persona como el espíritu humano, en su progresivo camino, han pasado por tres estadios: el teológico, el metafísico y el positivo. En el estadio teológico el espíritu humano "representa los fenómenos como productos de la acción directa y continua de agentes sobrenaturales más o menos numerosos"; en el estadio metafísico, "los agentes sobrenaturales son sustituidos por fuerzas abstractas"; en el estadio positivo, el hombre investiga los fenómenos con método científico "con el uso bien combinado de razonamiento y observación". El paso de un estadio a otro marca, según Comte, un proceso-progreso irreversible.

Para explicar convenientemente la verdadera naturaleza y el carácter propio de la filosofía positiva, es indispensable desde un principio, echar una mirada retrospectiva a la marcha progresiva del espíritu humano considerado en su conjunto, ya que cualquiera de nuestras especulaciones no puede ser bien comprendida más que a través de su historia.

Así, al estudiar el desarrollo total de la inteligencia humana en sus diversas esferas de actividad, desde sus orígenes hasta nuestros días, creo haber descubierto una gran ley fundamental, a la cual está sujeto este desarrollo con una necesidad invariable y que me parece que puede ser sólidamente establecida, bien; con pruebas racionales, que nos proporciona el conocimiento de nuestra organización, bien con las verificaciones históricas que resultan de un atento examen del pasado. Esta ley consiste en que cada una de nuestras principales especulaciones, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto, y el estado científico o positivo. En otras palabras, que el espíritu humano, por su naturaleza, emplea sucesivamente en cada una de sus investigaciones, tres métodos de filosofar, cuyos caracteres son esencialmente distintos, e incluso, radicalmente opuestos: primero, el método teológico; luego, el método metafísico; y, finalmente, el método positivo. De aquí, tres clases de filosofías, o de sistemas generales de reflexión sobre el conjunto de los fenómenos que se excluyen mutuamente: el primero es el punto de partida necesario de la inteligencia humana, el tercero su estado fijo y definitivo, y el segundo está destinado únicamente a servir de transición.

En el estado teológico, el espíritu humano al dirigir esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres, hacia las causas prime-

ras y finales de todos los efectos que le asombran, en una palabra, hacia los conocimientos absolutos, se representa los fenómenos como producidos por la acción directa y continuada de agentes sobrenaturales más o menos numerosos, cuya arbitraria intervención explica todas las anomalías aparentes del universo.

En el estado metafísico, que en el fondo no es más que una simple modificación del primero, los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas, verdaderas entidades (abstracciones personificadas), inherentes a los diversos seres del mundo, y concebidas como capaces de engendrar por sí mismas todos los fenómenos observados, cuya explicación consiste, así, en asignar a cada uno su entidad correspondiente.

Por fin, en el estado positivo, el espíritu humano reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, *renuncia a* buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para dedicarse únicamente a descubrir con el uso bien combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de similitud. La explicación de los hechos, reducida a sus términos reales, no será en adelante otra cosa que la coordinación establecida entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales, que las diversas ciencias han de limitar al menor número posible.

El sistema teológico alcanza su más alta perfección, cuando substituye el juego variado de las numerosas divinidades independientes que primitivamente habían sido imaginadas, por la providencial acción de un ser único. De la misma manera, la culminación del sistema metafísico, consiste en concebir en lugar de entidades particulares, una sola entidad general, la *naturaleza*, aceptada como la fuente única de todos los fenómenos. Paralelamente, la perfección del sistema positivo, hacia la cual tiende, aunque probablemente no será nunca alcanzada, consistiría en la representación de todos los fenómenos observables, como casos particulares de un solo hecho general, como por ejemplo el de la gravitación universal.

No es este el momento de demostrar más ampliamente esta ley fundamental del desarrollo del espíritu humano ni de deducir sus más importantes consecuencias.

Por el momento, sirvan estas explicaciones para determinar con precisión el verdadero carácter de la filosofía positiva, en oposición a las otras dos filosofías que han dominado sucesivamente hasta estos últimos siglos, todo nuestro sistema intelectual. Sin embargo, para no dejar sin demostración una ley de tal importancia y cuyas aplicaciones se presentarán frecuentemente a lo largo

de este curso, señalaré ahora cuáles son los motivos generales más manifiestos que puedan constatar su exactitud.

En primer lugar, creo que es suficiente la simple enunciación de esta ley para que su exactitud sea inmediatamente verificada por todos aquellos que tienen un conocimiento profundo de la historia de las ciencias. Pues, no existe una sola ciencia que haya llegado al estado positivo, que no pueda ser analizada en su pasado como compuesta esencialmente de abstracciones metafísicas, o bien remontándonos más en el tiempo, como dominada por especulaciones teológicas. Tendremos incluso la oportunidad de ver, infortunadamente, a lo largo de este curso, cómo las ciencias más perfeccionadas conservan aún hoy, algunos rasgos importantes de estos dos estados primitivos.

Esta revolución general del espíritu humano puede ser ampliamente constatada, de una manera sensible, aunque indirecta, al considerar el desarrollo de la inteligencia individual. El punto de partida, al ser necesariamente el mismo en la educación del individuo y en el de la especie, hace que las diversas fases principales de la primera, deban representar las épocas fundamentales de la segunda. Así, cada uno de nosotros, al analizar su propia historia, ¿no recuerda haber sido sucesivamente, en lo que se refiere a sus nociones más importantes, un *teólogo* en su infancia, un *metafísico* en su juventud y un *físico* en su madurez?

Tomado de: Comte, A. *Curso de filosofía positiva*. Aguilar, Madrid, 1981, pp. 34-38.

2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA SOCIOLOGÍA COMO FÍSICA SOCIAL

Comte ve los fenómenos astronómicos, físicos, químicos y fisiológicos captados por la ciencia. Fuera de la ciencia positiva están los fenómenos sociales. Queda por lo tanto "llevar a cumplimiento el sistema de las ciencias de observación, fundando la ciencia social". Esta –afirma Comte, padre de la sociología– "es hoy [...] la más grande y urgente tarea de nuestra inteligencia".

Así, los fenómenos astronómicos han sido los primeros en ser tratados de una manera positiva, ya que son los más generales, los más simples y los más independientes; a continuación, por las mismas razones, los fenómenos de la física terrestre propiamente dicha, después los de la química y por último los fenómenos fisiológicos.

Es imposible precisar el origen exacto de esta revolución, ya que podemos afirmar que se ha ido realizando paulatinamente, igual que el resto de los

acontecimientos humanos; en este caso particular, se ha ido cumpliendo a partir de los trabajos de Aristóteles y de la Escuela de Alejandría, y más tarde con la introducción de las ciencias naturales en la Europa Occidental por los árabes. Sin embargo, por fijar un momento más preciso y evitar así las divagaciones, señalaré esa fecha, hace dos siglos, en que la acción combinada de los preceptos de Bacon, de las teorías de Descartes y de los descubrimientos de Galileo, hizo que el espíritu de la filosofía positiva comenzara a pronunciarse en el mundo en clara oposición al espíritu teológico y metafísico. A partir de este momento, las concepciones positivas se separaron por completo de la alianza supersticiosa y escolástica que más o menos desvirtuaba el verdadero carácter de todos los trabajos anteriores.

A partir de esta época memorable, el movimiento ascendente de la filosofía positiva y el descendente de la filosofía teológica y metafísica han sido extremadamente notables. Hoy se hallan estos movimientos tan claramente definidos, que resulta imposible, para cualquier observador consciente de su época, desconocer el destino final de la inteligencia humana para los estudios positivos, así como su alejamiento cada vez más irrevocable de esas vanas doctrinas, de esos métodos provisionales que sólo podían convenir en su primera infancia. Esta revolución fundamental tendrá que cumplirse necesariamente en toda su amplitud. Si alguna gran conquista queda aún por realizar, si alguna parte principal del dominio intelectual queda aún por absorber, podemos estar seguros de que se han de cumplir, al igual que se cumplieron todas las otras. Sería evidentemente contradictorio suponer que el espíritu humano, tan dispuesto a la unidad de método, conservara indefinidamente, para una sola clase de fenómenos, su manera primitiva de filosofar, mientras que para el resto adoptara un camino filosófico de un carácter absolutamente opuesto.

Todo se reduce a una simple cuestión de hecho: la filosofía positiva que en los dos últimos siglos ha tomado gradualmente tanta extensión, ¿abarca hoy todos los órdenes de fenómenos? Es evidente que no, y en consecuencia queda aún una gran operación científica por realizar, para dar a la filosofía positiva ese carácter de universalidad indispensable para su constitución definitiva.

En efecto, entre las cuatro categorías principales de fenómenos naturales, los astronómicos, los físicos, los químicos y los fisiológicos, se observa una laguna esencial relativa a los fenómenos sociales, los cuales, si bien quedan comprendidos implícitamente en los fenómenos fisiológicos, merecen bien por su importancia, bien por las dificultades propias de su estudio, formar una categoría distinta. [...].

Esta es la única, aunque gran laguna que hay que rellenar para acabar de constituir la filosofía positiva. Ahora que el espíritu humano ha fundado la física celeste, la física terrestre mecánica o química, la física orgánica, vegetal o animal, fáltale completar el sistema de las ciencias de la observación fundando la física social. Esta es la más grande y la más acuciante necesidad de nuestra inteligencia; ésta es, me atrevo a decir, la primera finalidad de este curso, su finalidad especial.

Las especulaciones relativas al estudio de los fenómenos sociales que intentaré presentar, y cuyo germen espero que este discurso deje ya entrever, no tendrán por objeto dar inmediatamente a la física social el mismo grado de perfección que ya poseen las restantes partes de la filosofía natural, lo cual sería evidentemente quimérico, ya que incluso entre ellas mismas existe una gran desigualdad, por lo demás inevitable. Pero éstas contribuirán a imprimir a esta última clase de nuestros conocimientos ese carácter positivo ya alcanzado por todas las otras. Si esta condición se cumple por fin, el sistema filosófico de los modernos estará definitivamente fundado, pues todos los

à Monsieur Bex, Général des Jésuites

offert par l'auteur

Auguste Comte

Paris, le 10 Aristote 69

CATÉCHISME POSITIVISTE.

Dedicatoria firmada de Comte en la portadilla de una copia de su *Catecismo positivista*. Nótese el nombre del mes (Aristóteles), según el nuevo calendario positivista, el cual cambiaba el nombre de los meses dedicándolos a los personajes que han contribuido al avance del género humano (a partir de Moisés y Orfeo a quienes están asociados los dos primeros meses).

fenómenos observables quedarán incluidos en una de las cinco grandes categorías establecidas de los fenómenos, astronómicos, físicos, químicos, fisiológicos y sociales. Cuando todas nuestras especulaciones hayan llegado a ser homogéneas, la filosofía estará definitivamente constituida en el estado positivo; al no poder ya nunca cambiar de carácter, sólo le restará desarrollarse indefinidamente mediante las adquisiciones siempre crecientes que resultarán inevitablemente de nuevas observaciones, o de meditaciones más profundas.

Tomado de: COMTE, A. *Op cit.*, pp. 33-34.

J. S. MILL

3. POR QUÉ ES IMPORTANTE RESTRINGIR LA INTERVENCIÓN DEL ESTADO

> "*El mal comienza cuando el Gobierno, en cambio de estimular la acción de los individuos y de los cuerpos colectivos, sustituye su actividad por la suya propia*".

La tercera y más poderosa razón que hay para restringir la intervención del gobierno reside en el gran mal que resulta de aumentar su poderío innecesariamente. Toda función añadida a las que ya ejerce el gobierno es causa de que se extienda mucho su influencia sobre toda clase de temores y esperanzas, y transforme, cada vez más, la parte activa y ambiciosa del público en algo dependiente del gobierno, o de cualquier partido que tienda a convenirse en gobierno. Si las carreteras, los ferrocarriles, los bancos, las compañías de seguros, las grandes compañías por acciones, las universidades y los establecimientos de beneficencia fueran otras tantas ramas del Estado; si, además, las corporaciones municipales y los Consejos locales, con todas sus atribuciones, llegaran a convertirse en otros tantos departamentos de la administración central; si los empleados de todas esas diversas empresas fueran nombrados y pagados por el gobierno y sólo de él esperaran las mejoras a que aspiran, ni la más completa libertad de prensa, ni la más popular constitución de la legislatura podrían impedir que Inglaterra o cualquier país libre lo fueran más que en el nombre. Y cuanto mayor y de manera más eficaz fuera construido el mecanismo administrativo, y cuanto más ingeniosas fueran las disposiciones para procurarse las manos y las cabezas más capaces de hacerlo marchar..., mayor mal resultaría.

En Inglaterra, se ha propuesto últimamente que todos los miembros del servicio civil del gobierno sean seleccionados por medio de un concurso, a fin de obtener las personas más inteligentes y más instruidas para esos empleos; y se ha dicho y escrito mucho en contra de esta propuesta. Uno de los argumentos en que más han insistido sus adversarios es que ser empleado del Estado por toda la vida no ofrece una perspectiva de emolumentos y de importancia suficiente para atraerse a los más esclarecidos talentos, los cuales siempre podrán desarrollar más brillante carrera, dentro de sus profesiones, al servicio de compañías o de otros cuerpos públicos. No sería sorprendente que este argumento fuera empleado por los partidarios de la propuesta como respuesta a su dificultad principal. Es bastante extraño que proceda de los adversarios. Pues lo que se presenta como una objeción es, en realidad, la válvula de seguridad del sistema en cuestión. Verdaderamente, si el gobierno *pudiera* atraer a su servicio a todos los talentos extraordinarios del país, una propuesta que tendiera a ese resultado sería suficiente para inspirar inquietud. Si toda labor de la sociedad que exige una organización concentrada, y puntos de vista amplios y comprensivos, estuviera en manos del gobierno, y si todos los empleos del gobierno estuvieran ocupados por los hombres más capaces, toda la cultura y toda la inteligencia práctica del país (excepto la parte puramente especulativa) estaría concentrada en una burocracia numerosa y el resto de la comunidad esperaría todo de esta burocracia: la multitud, la dirección y aleccionamiento de cuanto tuviera que hacer; el hábil y ambicioso, su avance personal. Los únicos objetos de ambición serían entrar en el escalafón de la burocracia, y, una vez admitido, progresar dentro de ella. Bajo tal *regime*, el público exterior no sólo está mal cualificado, por falta de experiencia práctica, para criticar o moderar la actuación de la burocracia, sino que, si los accidentes de las instituciones despóticas o la obra natural de las instituciones populares encumbraran ocasionalmente a un gobernante, o gobernantes, de inclinaciones reformadoras, no se podría llevar a cabo ninguna reforma que fuera contraria a los intereses de la burocracia. Tal es la triste situación del imperio ruso, como se muestra en los relatos de los que han tenido oportunidad de observarlo. El zar mismo carece de poder contra el cuerpo burocrático; puede enviar a sus miembros a Siberia, pero no puede gobernar sin ellos ni contra su voluntad, ya que, sobre todos los decretos del zar, poseen un veto tácito que pueden aplicar, absteniéndose sencillamente de ejecutarlos. En los países de civilización más avanzada y de espíritu más insurreccional, el público, acostumbrado a esperar que el Estado lo haga todo por él, o al menos acostumbrado a no hacer nada sin que el Estado haya, no solamente dado su permiso, sino indicado los procedimientos, ese público conside-

ra al Estado como el responsable de todo lo malo que le ocurra, y, si un día se le acaba la paciencia, se subleva contra el gobierno y hace lo que se llama una revolución; de lo que resulta que alguien, con o sin legítima autoridad de la nación, se apodera del trono, da sus órdenes a la burocracia y todo marcha más o menos como marchaba antes, sin que la burocracia cambie y sin que nadie sea capaz de ocupar su lugar.

Muy diferente es el espectáculo que se contempla en un pueblo acostumbrado a resolver por sí mismo sus propios asuntos. En Francia, por haber servido en el ejército la mayor parte de la gente, hasta alcanzar muchos el grado de suboficial, siempre hay, en toda insurrección popular, personas competentes para asumir los mandos e improvisar algún plan de acción que sea tolerable. Los americanos son en toda clase de asuntos civiles como los franceses en las cosas militares. Si se les privara de gobierno, veríamos a los americanos organizar uno inmediatamente, y conducir tal o cual asunto público con un grado suficiente de inteligencia, de orden, y de decisión. Así es como debiera ser todo pueblo libre, y un pueblo capaz de obrar así está seguro de ser libre; jamás se dejará esclavizar por ningún hombre ni por ningún cuerpo que lleguen a alzarse y a empuñar las riendas de la administración central. Ninguna burocracia podrá esperar imponerse a un pueblo como éste o hacerle sufrir aquello que no le plazca. Pero, donde la burocracia lo hace todo, nada se podrá hacer, en absoluto, de aquello a que la burocracia sea hostil. La constitución de estos países es una organización de la experiencia y de la habilidad práctica de la nación en un cuerpo disciplinado destinado a gobernar al resto de la comunidad; y cuanto más perfecta sea esta organización en sí misma, y más éxito tenga en atraerse, y en formar para ella, a todos los talentos de la nación, más completa será la servidumbre de todos, incluidos los miembros de la burocracia. Pues los gobernantes son tan esclavos de su organización y disciplina como los gobernados lo son de los gobernantes [...].

Nunca será excesiva la actividad que un gobierno despliegue en este sentido, pues, en lugar de impedir, ayudará y estimulará los esfuerzos y el desenvolvimiento individual. El mal comienza cuando, en lugar de estimular la actividad y las facultades de los individuos y de las instituciones, los sustituye con su propia actividad; cuando, en lugar de informar, y aconsejar, y si es preciso, denunciar, él los somete, los encadena al trabajo y les ordena que desaparezcan, actuando por ellos. El valor de un Estado, a la larga, es el valor de los individuos que le componen; y un Estado que pospone los intereses de la expansión y elevación intelectual de sus miembros en favor de un ligero aumento de la habilidad administrativa, en detalles insignificantes; un Estado que empequeñece a los hombres, a fin de que sean, en sus manos,

dóciles instrumentos (incluso para asuntos de carácter benéfico), llegará a darse cuenta de que, con hombres pequeños, ninguna cosa grande podrá ser realizada; y que la perfección del mecanismo al que ha sacrificado todo, acabará por no servir de nada, por carecer del poder vital que, con el fin de que el mecanismo pudiera funcionar más fácilmente, ha preferido proscribir.

Tomado de: MILL, J. S. *Sobre la libertad*. Aguilar, Buenos Aires, 1960, pp. 207-211.214-215.

AUGUSTE COMTE

AND

POSITIVISM

BY JOHN STUART MILL

REPRINTED FROM THE WESTMINSTER REVIEW.

LONDON:
N. TRÜBNER & CO., 60, PATERNOSTER ROW.
1865.
(The right of Translation is reserved.)

Frontispicio del ensayo de J. S. Mill *Augusto Comte y el positivismo*, en una edición de 1865.

Capítulo XVI

EL POSITIVISMO EVOLUCIONISTA Y MATERIALISTA

I. El *positivismo evolucionista de* Herbert *Spencer*

√ En 1852, es decir siete años antes de que Darwin publicara El *origen de las especies*, Herbert Spencer (1820-1903) había ya propuesto su concepción evolucionista en *La hipótesis del desarrollo*. De 1855 datan los *Principios de psicología*, en los cuales dio amplio espacio a la teoría de la evolución. Los *Principios* fueron publicados en 1862: en esta obra, la teoría evolucionista presenta una grandiosa metafísica del universo.

La realidad última es incognoscible y el universo es un misterio → § 1

Ya en el primer capítulo de la obra, Spencer afronta el problema de la relación entre *religión* y *ciencia*. Pues bien, una y otra –afirma Spencer– nos hacen entender que *la realidad última es incognoscible y que el universo es un misterio*: mientras que la tarea de las religiones consiste en mantener vivo el sentido del misterio, la tarea de la ciencia es la de impulsar siempre hacia delante el conocimiento relativo, sin pretender nunca apresar el Absoluto.

√ Para Spencer, entre religión y ciencia la filosofía es "el conocimiento de más alto grado de generalidad". Esto significa que la filosofía "comprende y consolida" las más altas generalizaciones de la ciencia. La filosofía es, pues, la *ciencia de los primeros principios*.

La filosofía como ciencia de los primeros principios. El máximo principio de la evolución → 2-4

Por consiguiente, para Spencer, ella debe partir de aquellos principios más altos a los que haya llegado la ciencia que, en su opinión, son:

a) La indestructibilidad de la materia.

b) La continuidad del movimiento.

c) La persistencia de la fuerza.

Dichos principios se refieren a todas las ciencias y hallan su unificación en el principio más general que sería el de "la redistribución continua de la materia y del movimiento".

La ley de ese incesante y general cambio es la *ley de la evolución*, cuyas características esenciales son las del ser:

a) Un paso de una forma menos coherente a una más coherente.

b) Un paso de lo homogéneo a lo heterogéneo.

c) Un paso de lo indefinido a lo definido.

√ La evolución en *biología* es, en opinión de Spencer, una respuesta de parte de los *organismos* al desafío del ambiente mediante la diferenciación de los órganos (y esto es de Laplace) y una selección natural de estos organismos mutantes que favorece la sobrevivencia del más apto (aquí Spencer está de acuerdo con Darwin).

La evolución en el mundo orgánico y humano → § 4-6

En el campo de la *psicología* Spencer plantea la hipótesis de que lo que es *a priori* para el individuo es *a posteriori* para la especie, en el sentido de que los comportamientos intelectuales uniformes son experiencia acumulada por la especie en su desarrollo y trasmitida por herencia en la estructura orgánica del sistema nervioso.

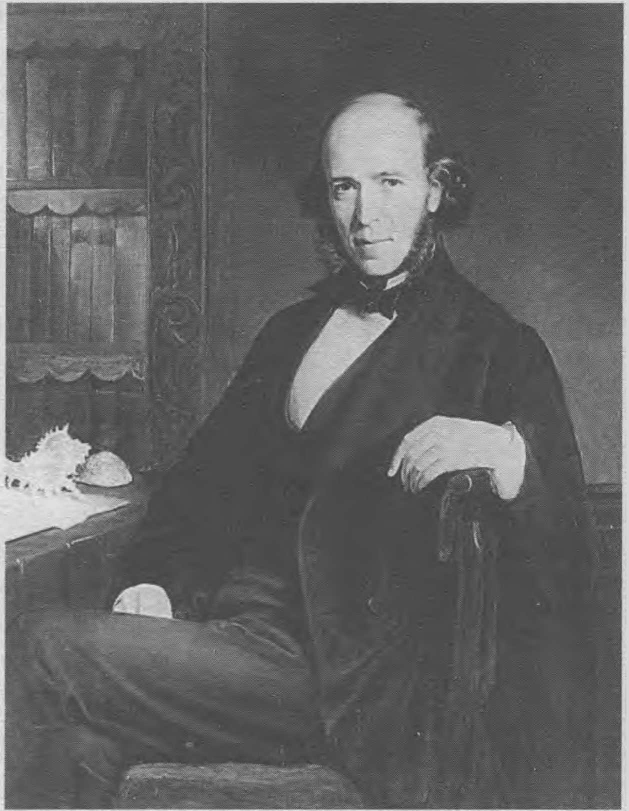
Finalmente, en *El hombre contra el Estado* (1884), y en los *Principios de sociología* (1876-1896), sostiene que la sociedad existe por los individuos y no viceversa. Y considera los principios éticos como instrumentos de una adaptación siempre mejor del hombre a las condiciones de vida.

1. Religión y ciencia son "correlativas"

Charles Darwin publicó *El origen de las especies* en 1859. Pero ya antes de 1852, Herbert Spencer (1820-1903), había publicado *La hipótesis del desarrollo*, en la que plantea una concepción evolucionista; en 1855 aparecieron los *Principios de psicología*, en donde la concepción evolucionista es ampliamente desarrollada. En 1860, Spencer anunció un proyecto de *sistema de filosofía*, que debía abarcar todo lo cognoscible. De este sistema fijó *Los primeros principios* en un volumen que apareció en 1862. En ellos, la teoría evolucionista se presenta como una grandiosa metafísica del universo, que da lugar a una concepción optimista del devenir, visto como progreso irrefrenable.

Los primeros principios afrontan, ya en el primer capítulo, la compleja y delicada cuestión de las relaciones entre religión y ciencia. De acuerdo con William

Hamilton (1788-1856, que había hecho conocer en Inglaterra la filosofía alemana del Romanticismo), Spencer sostiene que *la realidad última es incognoscible* y que *el universo es un misterio*.



Herbert Spencer (1820-1903) fue el teórico de la evolución del universo entendido como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo.

Esto es atestiguado por la religión y por la ciencia, afirma Spencer. Toda teoría religiosa es "una teoría *a priori* del universo" y todas las religiones, prescindiendo de sus dogmas específicos, reconocen que "el mundo, con todo cuanto contiene y lo rodea, es un misterio que requiere una explicación y que el poder del cual el universo es una manifestación, es del todo impenetrable". Por otra parte, en la investigación científica "por grande que sea el progreso hecho en enlace de los hechos y la formación de generalizaciones cada vez más amplias [...] la verdad fundamental permanece más inaccesible que nunca [...]. El científico, más que ningún otro, sabe con seguridad que nada puede ser conocido en su última esencia". Los hechos son explicados; y las explicaciones, a su vez, son explicadas; pero siempre habrá una explicación qué explicar: por eso, la *realidad última* es y será siempre *incognoscible*.

Luego las religiones atestiguan "el misterio que exige siempre ser interpretado" y las ciencias envían a un absoluto que ellas, como son conocimientos relativos, no aprehenderán nunca. Pero el A*bsoluto* existe, de otro modo no podríamos hablar de conocimientos relativos y, por otra parte, "podemos estar seguros de que las religiones, aunque ninguna fuera verdadera, son, sin embargo, todas ellas tenues imágenes de una verdad".

Por todo esto, religión y ciencia son conciliables: ambas reconocen lo absoluto e incondicionado. Sin embargo, mientras que la tarea de las religiones es la de mantener despierto el sentido del misterio, la tarea de la ciencia es la de extender cada vez más, sin aprehender nunca lo Absoluto, el conocimiento de lo relativo.

Y si la religión se equivoca al presentarse como conocimiento positivo de lo incognoscible, la ciencia se equivoca cuando pretende incluir al Absoluto dentro del conocimiento positivo. No obstante, dichas oposiciones, dice Spencer, están destinadas a atenuarse cada vez más con el tiempo y "cuando la ciencia se convenza de que sus explicaciones son aproximadas y relativas, y la religión acepte de que el misterio, que ella contempla, es absoluto, reinará entre ellas una paz permanente".

Para Spencer, religión y ciencia son *correlativas*. Ellas son "como el polo positivo y el polo negativo del pensamiento: el uno no puede crecer en intensidad sin aumentar la intensidad del otro". Y si la religión ha tenido "el gran mérito de haber vislumbrado desde el principio la verdad última, y de no haber dejado nunca de insistir en ella" es también verdad, observa Spencer con ingenio, que la ciencia es la que ha ayudado o forza-

Incognoscible. El término fue usado por primera vez por William Hamilton (1788-1856), filósofo que había hecho conocer en Inglaterra la filosofía alemana del Romanticismo. Para Hamilton, decir "incognoscible" equivale a decir Absoluto o Infinito, un Absoluto que puede ser objeto de fe, pero no de conocimiento.

Spencer retoma el término de Hamilton y, de acuerdo sustancialmente con él, afirma que la *realidad última* es incognoscible. Toda teoría religiosa –escribe Spencer– es "una teoría *a priori* del universo"; y todas las religiones reconocen que el mundo "es un misterio que requiere una explicación y que el poder del cual el universo es una manifestación, es del todo impenetrable". Por otra parte, el científico que avanza de generalización en generalización cada vez más amplias, sabe perfectamente –precisa Spencer– que "la verdad fundamental permanece más inaccesible que nunca [...]. Más que ningún otro, el científico sabe con seguridad que nada puede ser conocido en su esencia última".

Luego: religión y ciencia son *correlativas*. Y mientras que la tarea de la religión es la de mantener despierto el sentido de lo Absoluto, la tarea de la ciencia es la de llevar siempre más adelante, siempre con una mayor conciencia de no aprehender nunca lo Absoluto, la investigación de lo relativo. Sólo en una perspectiva como ésta, se atenuarán siempre las oposiciones entre religión y ciencia y "cuando la ciencia se convenza de que sus explicaciones son aproximadas y relativas, y la religión acepte que el misterio que ella contempla es absoluto, reinará entre ellas una paz permanente.

do a la religión a purificarse de sus elementos irreligiosos, como los animistas o mágicos. [Textos 1].

2. El papel de la filosofía en el pensamiento de Spencer

Pero ¿cuál es la función de la filosofía en el pensamiento spenceriano? En *Los primeros principios* es definida como "el conocimiento de mayor grado de generalización". Las verdades científicas, dice Spencer, desarrollan, amplían y perfeccionan los conocimientos del sentido común. Pero ellas, es decir, las verdades científicas, existen separadas, aun cuando, en un proceso de unificación, se reagrupen y se organicen lógicamente, a partir de algún principio fundamental de mecánica, física molecular y así sucesivamente. Pues bien, "las verdades de la filosofía [...] tienen con las más altas verdades de la ciencia la misma relación que todas éstas tienen con las más humildes verdades científicas. Como cada amplia generalización de la ciencia comprende y consolida las más restringidas generalizaciones de la propia sección, así las generalizaciones de la filosofía comprenden y consolidan las extensas generalizaciones de la ciencia".

La filosofía, por lo tanto, es la *ciencia de los primeros principios*, en donde se lleva a los límites extremos el proceso de unificación del conocimiento: "El conocimiento de ínfimo grado es *no unificado*; la ciencia es un conocimiento *parcialmente unificado*; la filosofía es un conocimiento *completamente unificado*".

Para alcanzar tal fin, la filosofía debe partir de aquellos que son los principios más vastos y generales a los que haya llegado la ciencia. Estos principios son para Spencer:

a) La indestructibilidad de la materia.

b) La continuidad del movimiento.

c) La persistencia de la fuerza.

Principios de este tipo no son propios de una sola ciencia sino que interesan a todas las demás y se unifican en un principio más general que, en opinión de Spencer, es de la "redistribución continua de la materia y del movimiento". En realidad, escribe él: "El reposo absoluto y la permanencia absoluta no existen y cada objeto padece en cada instante algún cambio de estado, no menos que el agregado de todos los objetos". Pues bien, la ley de ese cambio incesante y general es la *ley de la evolución*.

3. La evolución del universo: de lo homogéneo a lo heterogéneo

Spencer introdujo, por vez primera, en la jerga filosófica, el término "evolución" en un artículo sobre el progreso, en 1857. Dos años después, Darwin hizo célebre el término en su libro sobre la evolución de las especies por obra de la selección natural. Pero mientras que Darwin se limitó a la evolución de los seres vivos, Spencer habla de la evolución del universo.

Según Spencer, las características esenciales de la evolución son tres:

1) La primera característica es que ésta consiste en un *paso de una forma menos coherente a otra más coherente* (ejemplo, el sistema solar salió de una nebulosa).

2) La segunda, es que se trata de un *paso de lo homogéneo a lo heterogéneo*. Este hecho, sugerido a Spencer por fenómenos biológicos (las plantas y los animales se desarrollaron distinguiendo sus órganos y tejidos diferentes), vale para el desarrollo de todo ámbito de realidad.

3) La tercera característica es que ella es un *paso de lo indefinido a lo definido*, como en el caso del paso de una tribu salvaje a un pueblo civilizado, en donde las tareas y las funciones están claramente especificadas.

Determinadas las características de la evolución, Spencer da la siguiente definición de la misma: "*La evolución es una integración de materia acompañada por la dispersión del movimiento, en el que la materia pasa de una homogeneidad indefinida, incoherente, a una heterogeneidad definida, coherente, mientras que el movimiento retenido sufre una transformación paralela*".

4. La evolución en biología

La evolución del universo es un proceso necesario. El punto de partida de la evolución es la homogeneidad que es un estado inestable. Y "en todos los casos, encontramos un progreso hacia el equilibrio". En lo que respecta al hombre, "la evolución puede terminar sólo con el establecimiento de la mayor perfección y de la felicidad más completa". Ciertamente, las condiciones del equilibrio pueden no durar, faltar y destruirse; pero también la condición del caos no puede ser definitiva, pues de ella arranca un nuevo proceso de evolución. Luego el universo progresa y lo hace hacia lo mejor. Este es el optimismo del Positivismo evolucionista de Spencer.

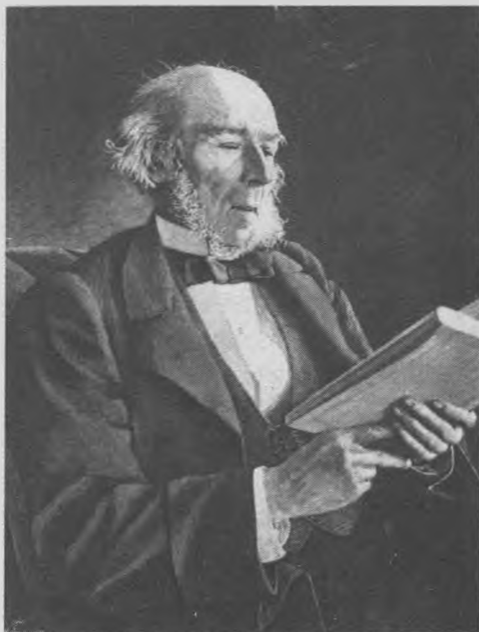
Spencer ofrece una visión metafísica del evolucionismo. Pero ha intentado igualmente *especificar* su teoría en ámbitos diversos y precisos. En relación con la biología, Spencer manifiesta que la vida consiste en la adaptación de los organismos al ambiente que, cambiando, los desafía constantemente. Los organismos responden a este desafío, diferenciando sus órganos. Así Spencer reconoce el principio de Lamarck, según el cual, la función, es decir el ejercicio prolongado de una específica reacción del viviente, precede y lentamente produce la determinación de los órganos. Una vez que el ambiente ha actuado sobre el viviente produciendo estructuras y órganos diferenciados, la selección natural –Spencer piensa esto del mismo modo que Darwin– favorece "la supervivencia del más apto. Acerca del asunto de la derivación de la vida orgánica de la inorgánica, Spencer prefiere afirmar que la vida orgánica tuvo origen de una masa que, si bien era indiferenciada, sin embargo, poseía la capacidad de organizarse.

5. El evolucionismo en psicología

A diferencia de Comte, Spencer piensa que la *psicología* como ciencia autónoma es posible. Su tarea consiste en examinar las manifestaciones psíquicas desde los grados más bajos (por ejemplo, los movimientos reflejos), para llegar a las formas más evolucionadas como se manifiestan en la creación de las obras de arte o en el trabajo de investigación de los grandes científicos.

Además, Spencer reconoce en la conciencia humana, elementos *a priori* en el sentido de que son independientes de la experiencia particular y temporal del individuo. Por lo tanto, en esto tendrían razón Leibniz y Kant.

Pero –dice Spencer– (y el asunto es de gran interés), lo que es *a priori* para el individuo es *a posteriori* para la especie



Herbert Spencer en un grabado de H. Tirita. El filósofo, al aplicar sus principios evolucionistas a la ética y a la sociología, sostiene que la sociedad existe para los individuos y no al contrario.

en el sentido de que comportamientos intelectuales uniformes y constantes precisos, son el producto de la experiencia acumulada de la especie en su desarrollo y trasmitida por herencia en la estructura orgánica del sistema nervioso. Es distinto que en Kant, en quien *a priori* no equivale a válido: no se excluye que experiencias y esquemas fijados y heredados puedan ser erróneos y puedan cambiar.

6. El evolucionismo en sociología y ética

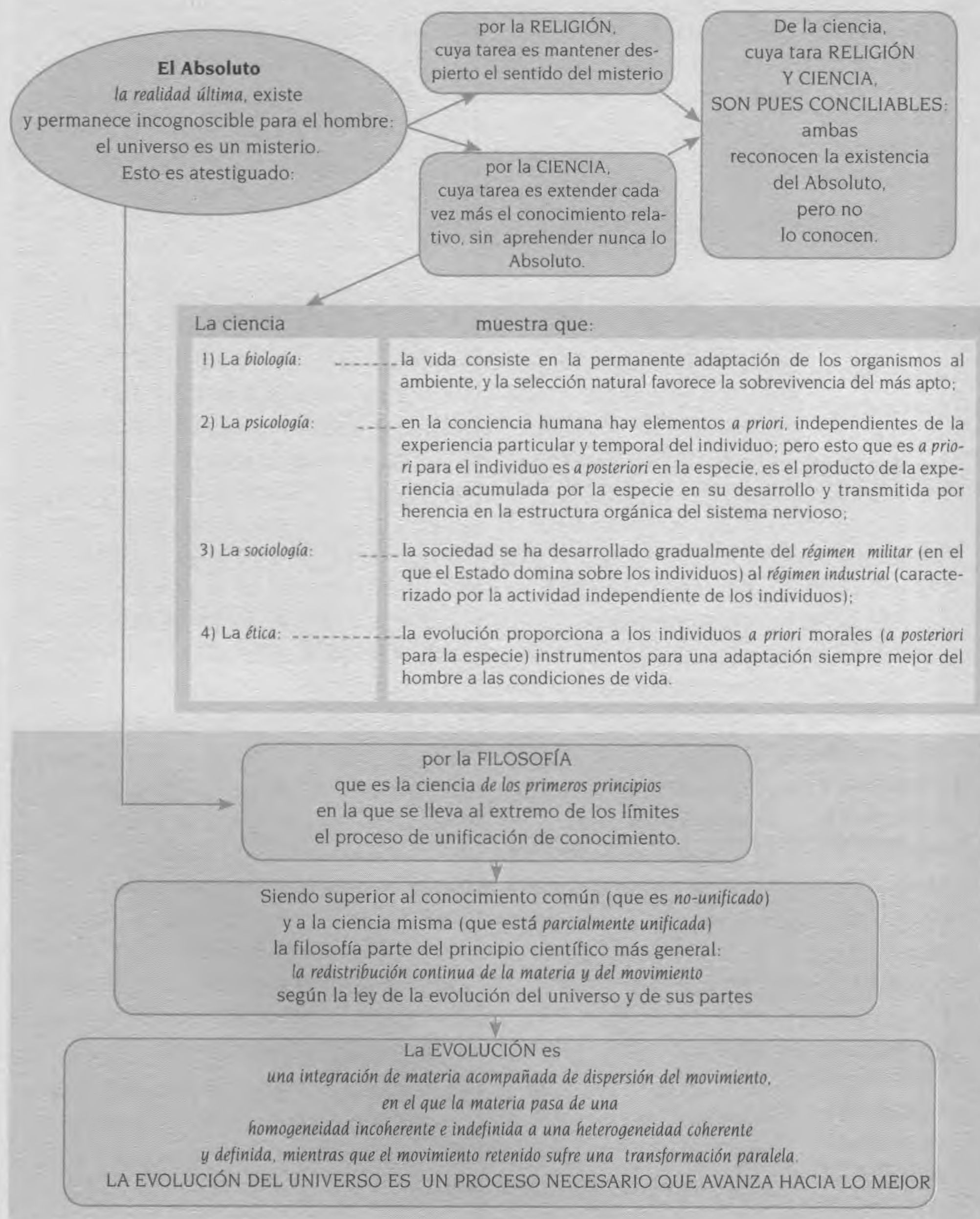
También de forma diferente de Comte, Spencer concibe una sociología orientada hacia la defensa del individuo. Tanto en *El hombre contra el Estado* (1884), como en la *Estática social* (1850, reelaborado en 1892) y en los *Principios de sociología* (1876-1896), Spencer sostiene que la sociedad existe para los individuos y no viceversa, y que el desarrollo de la sociedad está determinado por la realización de los individuos.

La *ética* de Spencer es una ética naturista-biológica, que no siempre se adecua con la utilitarista de Bentham y de los dos Mill.

Los principios éticos, normas u obligaciones morales son instrumentos para una adaptación, cada vez mejor, del hombre a las condiciones de vida. Y la evolución, acumulando y transmitiendo por herencia, experiencias y esquemas de comportamiento, proporciona al individuo *a priori* morales, que son justamente *a priori* para el individuo pero son *a posteriori* para la especie.

Y como algunos comportamientos esenciales para la supervivencia de la especie (proteger a la propia mujer, criar a los hijos, etc.), no tienen ya el carácter de obligación, así sucederá con el progreso de la evolución, para los otros "deberes" morales: "Las acciones más elevadas, requeridas para el desarrollo armónico de la vida, serán hechos tan comunes como lo son ahora aquellas acciones inferiores a las que impulsa el simple deseo".

SPENCER
EL POSITIVISMO EVOLUCIONISTA



II. El *positivismo en* Italia *con referencia particular al pensamiento de* Roberto Ardigò

La contribución de los positivistas italianos → § 1

√ En Italia, el positivismo –con su particular atención al desarrollo de los métodos de la ciencias y con su aversión respecto de los metafísicos de la trascendencia– dio sus mejores frutos en la reflexión de la criminología con Cesare Lombroso (1830-1909), en pedagogía con Aristide Gabelli (1830-1991), y Andrea Angiulli (1837-1890), en historiografía y metodología de la historiografía con Pasquale Villari (1820-1918), en medicina y metodología clínica con Salvatore Tommasi (1813-1888) y, sobre todo, con Augusto Murri (1841-1932).

Ardigò: "El hecho es divino" → § 2.1

√ En todo caso, la figura más representativa del positivismo italiano es Roberto Ardigò (1828-1920). Dejó el sacerdocio como consecuencia de una profunda crisis; en 1881, fue nombrado profesor en la Universidad de Padua, en donde enseñó hasta 1908. Es famoso su *Discurso sobre Pietro Pomponazzi* de 1869. Otras obras de Ardigò, son: *La moral de los positivistas* (1879); *La razón* (1894); *La doctrina spenceriana de lo incognoscible* (1899). La perspectiva positivista de Ardigò hunde sus raíces en el naturalismo italiano del siglo XVI (con Pomponazzi, él reafirma la autonomía de la razón; y con Bruno la divinidad del Universo); se vuelve a unir directamente a las concepciones positivistas y con esto pone el *hecho* como piedra angular de la propia filosofía. "El hecho tiene una propia realidad en sí, inalterable, que estamos obligados a afirmar tal cual es dada y la encontramos, con la absoluta imposibilidad de quitarle o añadirle algo; luego *el hecho es divino.*

Toda la realidad es naturaleza; y la naturaleza es cognoscible → §2.2-2.3

√ Toda la realidad es naturaleza; el único conocimiento válido es el científico. Pero si toda la realidad es naturaleza, ciertamente es cognoscible –cognoscible por la ciencia–, aun si los esfuerzos de la ciencia no logren nunca la meta final. Y si esto es así, Spencer se equivoca y no se trata de hablar de *incognoscible* sino de *Desconocido*: es Desconocido todo aquello que no es conocido aún por la ciencia, pero que, por principio, puede llegar a ser conocido. Y, a diferencia de Spencer, –que veía la evolución como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo– Ardigò concibe la evolución como paso de lo *indistinto* a lo *distinto*; así, por ejemplo, de lo *indistinto*, que es la sensación, se desarrollan las distinciones entre espíritu y materia, yo y no-yo, sujeto y objeto.

La evolución de los principios éticos → § 2.4

√ Toda la realidad es naturaleza; el hombre es naturaleza; el pensamiento es fruto de la evolución de la naturaleza, lo mismo que la ética: los ideales y las normas éticas son –según Ardigò– respuestas de los hombres asociados a acontecimientos y accio-

nes considerados como perjudiciales para la sociedad y que luego se fijan como normas morales –que implican sanciones– en la conciencia de los individuos. El político Ardigò fue un liberal, antimasón, crítico del marxismo en su aspecto del materialismo histórico y con propensión hacia el socialismo.

I. La filosofía va unida al desarrollo de las teorías científicas

Aunque Cattaneo y Ferrari anticiparon motivos positivistas, debe decirse que en Italia el positivismo se impuso y se difundió, sobre todo, luego de la unificación, aproximadamente entre 1870 y 1900, dando sus mejores resultados en la reflexión sobre la criminología con Cesare Lombroso (1836-1909), en la pedagogía con Aristide Gabelli (1830-1891) y Andrea Angiulli (1837-1890), en la historiografía con Pasquale Villari (1820-1918), en medicina con Salvatore Tommasi (1813-1888) y Augusto Murri (1841-1932). La figura más importante del positivismo italiano es Roberto Ardigò. El pensador positivista extranjero que tuvo más éxito en Italia fue Herbert Spencer.

Contrarios al Espiritualismo de filósofos como Rosmini y Gioberti y contrarios al idealismo que se difundía en la Italia meridional, los positivistas italianos reafirmaron la necesidad de unir la filosofía con el desarrollo de las teorías científicas; adoptaron una actitud crítica ante las metafísicas de la trascendencia y del espíritu; y renovaron los estudios antropológicos, jurídicos y sociológicos.

En Italia, el positivismo involucró también a intelectuales que

Anno I. Luglio 1881 Num. 1

RIVISTA DI FILOSOFIA SCIENTIFICA

DIRETTA DA E. MORSELLI

R. ARDIGÒ — G. CANESTRINI
G. BOCCARDO — G. SERGI

Redattore: G. BUCCOLA

SOMMARIO:

Morselli. — La Filosofia e la Scienza (programma).
Ardigò. — L'individualità nella Filosofia positiva.
Sergi. — Il senso dei colori nella percezione.
Buccola. — Studii di Psicologia sperimentale. — I. La misura del senso degli atti psichici elementari (con tavola).
Delpino. — Fondamenti di Biologia vegetale. — I. Prolegomeni.
Canestrini. — Intorno alla ereditarietà dei caratteri individuali.
Cantoni. — Metodo del Galileo nello studio delle leggi naturali.
Siciliani. — Della pedagogia scientifica in Italia.

RIVISTA ANALITICA.

De La Calle. — La Glossologia.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

Opere di Bobba, Stewart-Duncan, Siciliani, E. Ferri, Dunning-Macleod, Guyot, Wallace.

RIVISTA DEI PERIODICI.

Periodici francesi. — *Notizie e Varietà.*

FRATELLI DUMOLARD
EDITORI

TORINO — DIREZIONE DELLA RIVISTA — *Via delle Scuole, 1*
MILANO — AMMINISTRAZIONE DELLA RIVISTA — *Corso Vittorio Em., 21*

Frontispicio del primer número de la *Revista de filosofía científica*, dirigida por E. Morselli.

tuvieron cargos de dirección en el movimiento obrero (Ferri) tanto que M. Quaranta escribe: "El mismo marxismo italiano se configuró, en su corriente dominante, como una variante positivista". Se debe recordar además que, en este período, nacen unas revistas como: "Revista de filosofía científica" (1881-1891), dirigida por Enrico Morselli, que se proponía como objetivo "la victoria del método experimental y la unión definitiva de la filosofía con la ciencia también en Italia"; o como el "Archivo de psiquiatría, ciencias penales y antropología criminal", fundada en 1880 por Lombroso.

Pasemos, pues, a la exposición del pensamiento de Ardigò, que ciertamente es el pensador más significativo.

2 La posición de Roberto Ardigò

2.1 De la sacralidad de la religión a la sacralidad del "hecho"

Roberto Ardigò (1828-1920) es la figura más representativa del Positivismo italiano. Nacido en Casteldidone (Cremona), Ardigò se hizo sacerdote y luego fue nombrado canónigo de la catedral de Mantova. Cercano a los cuarenta años, luego de una profunda crisis, dejó el sacerdocio.

Su Positivismo (o, quizá mejor, su naturalismo), se conecta directamente con las concepciones filosóficas de Spencer, pero hunde sus raíces en el naturalismo italiano del siglo XVI: Ardigò reivindica la autonomía de la razón refiriéndose a Pomponazzi, y la divinidad del universo sentida por Ardigò –como se ha indicado– se relaciona con el espíritu de Bruno.

El 17 de marzo de 1869 precisamente, con ocasión de la fiesta de su Liceo en Mantova, Ardigò leyó un *Discurso sobre Pietro Pomponazzi*. En el naturalismo renacentista de Pomponazzi, él ve un precedente del Positivismo.

En 1870, después del año siguiente al *Discurso sobre Pietro Pomponazzi*, Ardigò leyó, en la Academia Virgiliana de Mantova, el escrito *La psicología como ciencia positiva*. En él, se muestra ya su pensamiento en forma orgánica y consistente. Ardigó, contrario a la psicología espiritualista, afirma la necesidad de usar, en el estudio de la psicología, instrumentos científicos e investigaciones estadísticas.

El *hecho*: he ahí la piedra angular de la filosofía de Ardigò. "El hecho –afirma Ardigò– tiene su propia realidad por sí mismo, una realidad inalterable, que estamos obligados a afirmar tal cual se da y se encuentra, con absoluta imposibilidad de quitarle o agregarle algo; luego el *hecho es divino*; en cambio, nosotros formamos lo abstracto, podemos hacerlo más especial o más general; luego lo abs-

tracto, lo ideal, el principio, es humano". Las ideas, las teorías, los principios son provisionales y revocables, el hecho, no: "En conclusión, el hecho es siempre el punto de partida. Y esto es completamente cierto e irreformable. En donde, en cambio, el principio es un punto de llegada, que puede ser abandonado, corregido, superado".

Por lo tanto, este es el paso sufrido, en el cual Ardigò pasa de la sacralidad de Dios a la sacralidad del hecho.

2.2 Lo desconocido no es incognoscible

En 1877 Ardigò publicó *La formación natural en el hecho del sistema solar*; en 1879, *La moral de los positivistas*. En 1881, el ministro Guido Baccelli lo nombró (entre innumerables polémicas) profesor, por méritos extraordinarios, en la Universidad de Padua, en donde enseñó hasta 1908. En 1891 publicó *Lo verdadero*; en 1893, salió *La ciencia de la educación*; en 1894, *La razón*; en 1898, *la unidad de la conciencia*; en 1899 *La doctrina spenceriana de lo incognoscible*. Ardigò se suicidó en Padua el 15 de septiembre de 1920. En aquellos años el pensamiento filosófico italiano estaba orientado decididamente en el sentido del idealismo al que Ardigò se había opuesto firmemente.

El único conocimiento válido es el científico; toda la realidad es naturaleza. Intentamos entender la naturaleza con las diversas ciencias particulares, mientras que la filosofía o "ciencia general" no es la ciencia de los "primeros principios" (o protología) sino *ciencia del límite* (peratología, *peras = límite*), en el sentido de que supera los límites de las ciencias particulares para alcanzar, por una intuición (que es sensación y pensamiento), la naturaleza que todo lo abarca y que tiene el papel de matriz indeterminada pero real de todas las determinaciones.

Mientras que Spencer, pues, concebía la filosofía como ciencia de los primeros principios, Ardigò la propone como ciencia del límite, acercándose una vez más a los naturalistas renacentistas con su sentido de la unidad de los fenómenos de la naturaleza.

Pero este no es el solo punto en el que Ardigò se separa de Spencer. En efecto, Ardigò niega, ante todo, lo incognoscible de Spencer. Toda la realidad es naturaleza y es conocible, aunque se puede permanecer en estado infinitamente inadecuado en la investigación científica, en otras palabras, aunque ella permaneciera como el límite inalcanzable del esfuerzo cognoscitivo.

Luego no es necesario hablar de *Incognoscible* (por principio) sino de *desconocido*, es decir, de lo que aún no llega a ser objeto de conocimiento distinto pero que, por principio, puede llegar a serlo. Para Ardigò no hay nada que pueda trascender la experiencia: estamos ante una forma de inmanentismo intransigente.

2.3 La evolución como paso de lo indistinto a lo distinto

La realidad es naturaleza y está sometida a la gran ley de la evolución. Pero mientras que Spencer formula su teoría general de la evolución mirando a la evolución biológica, y afirma que ésta es un paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, Ardigò sostiene, en cambio, teniendo presente la evolución *psicológica*, que la evolución universal de la naturaleza es un paso de lo *indistinto* a lo *distinto*.

En el dato original de la sensación no hay antítesis entre objeto y sujeto, externo e interno, yo y no-yo. La sensación es lo *indistinto* original y en relación con el mismo las *distinciones* entre espíritu y materia, yo y no-yo, sujeto u objeto, son "resultados".

El proceso de toda la realidad evoluciona, como en el caso de la sensación, de lo *indistinto* a lo *distinto*. De la unidad original, que no es ni positiva ni negativa, de este indistinto se derivarían, aquí y allá, como distintos el yo y el no-yo y sucesivamente todos los otros infinitos fenómenos del mundo psíquico y físico.

El indistinto es tal, pero, sólo *relativamente* a un distinto que se deriva de él, el cual, a su vez, es un indistinto para el siguiente distinto. Tal proceso sucede *necesaria* e incesantemente, según un ritmo constante. Sin embargo, Ardigò introduce en tal proceso universal, un elemento *casual*, que consiste en el hecho de que series causales –cada una necesaria y determinada– pueden encontrarse casualmente dando lugar a acontecimientos imprevisibles. El mismo pensamiento humano –dice Ardigò– es uno de estos productos casuales de la evolución cósmica: el pensamiento, que existe hoy en la humanidad, "se formó por la continuación de casualidades infinitas".

2.4 Moral y sociedad

Luego, el hombre es naturaleza; el pensamiento es fruto de la evolución de la naturaleza; la voluntad humana no es más libre que cualquier otro evento natural.

De todo esto se genera la crítica de Ardigò a toda moral de tipo religioso, espiritualista y metafísico. Según Ardigò, las idealidades y las normas morales nacen como reacciones de los hombres asociados a los acontecimientos y a las acciones que son dañinas para la sociedad y que luego se fijan en la conciencia de los individuos como normas morales, con sus características propias: son deberes obligatorios, que implican responsabilidad y sanciones en el caso que sean infringidas.



Roberto Ardigò (1826-1920) es el representante más prestigioso del positivismo italiano.

La moral, por lo tanto, no tiene más base que la evolución de la sociedad; no es necesario buscar fundamentos fuera de la misma.

Finalmente, la sociología es para Ardigò "la teoría de la formación natural del hecho de la idea de la justicia". La justicia es la ley natural de la sociedad. Pero a la justicia del derecho *positivo* se contrapone siempre la otra justicia proclamada por el derecho *natural*. Este derecho natural es el ideal que se forma en la conciencia bajo el impulso del derecho positivo y que tal derecho positivo no realiza.

En política, Ardigò fue liberal, antimasón y crítico del marxismo, en su concepción materialista de la historia, ya que tal concepción absolutiza el aspecto económico "dejando a un lado otros coeficientes esenciales". "El hecho económico –escribe Ardigò– no es el único que determine la formación de un cierto modo de sociedad, sino que con él concurren otros hechos". Miró con interés al socialismo. Y por otra parte, socialistas, como Turati, tuvieron su primera educación filosófico-política, bajo L*a moral de los positivistas*.

Trabajador incansable, promovió a su alrededor una sólida escuela. Entre los que se enfilan explícitamente en la obra de Ardigò se recuerdan: Giovanni Marchesini, Ludovico Limentani, Giuseppe Tarozzi, Rodolfo Mondolfo, Giovanni Dandolo y Alessandro Levi.

III. El *positivismo materialista en Alemania*

Es necesario negar el dualismo de materia y espíritu y toda clase de metafísica → § 1

√ En Alemania, el positivismo toma la dirección de un rígido *materialismo*, cuya tesis de fondo fue la batalla contra el dualismo de materia y espíritu y la lucha contra las metafísicas de la trascendencia. Los representantes más importantes del Positivismo materialista alemán son. Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner y Ernst Haeckel.

Vogt contra la inmortalidad del alma → § 2

√ Karl Vogt (1817-1895) zoólogo, decididamente opuesto a la idea creacionista y al relato bíblico sobre la historia de la tierra y del origen de la vida, reafirma –contra Rudolf Wagner– su aversión a la idea de la inmortalidad del alma.

Moleschott contra los espiritualistas → § 2

√ Jacob Moleschott (1822-1893), trabajó como profesor primero en Heidelberg y luego en Zurich, después de la unificación de Italia, enseñó psicología en Turín y después en Roma. Paladín de una cultura laica y anticlerical, Moleschott –en contra de los espiritualistas– sostiene que "no hay pensamiento sin fósforo" y que la vida es un proceso que, mediante la disolución, se regenera continuamente. Por eso, levantando un escándalo, Moleschott llegó a afirmar que en los cementerios, en donde el terreno es más fértil, se debía sembrar trigo.

Büchner: la hipótesis materialista es la única posible → § 2

√ Ludwig Büchner (1824-1899) en un libro de gran éxito, *Fuerza y materia* (1855), afirmó que el materialismo era ahora la conclusión inevitable "de un estudio imparcial de la naturaleza, basado sobre el empirismo y la filosofía". Para él, la acción del cerebro es análoga a la de una máquina de vapor.

Haeckel y la ley biogenética fundamental → § 2

√ Ernest Haeckel (1834-1919), defensor de la teoría darwiniana, propuso la "ley biogenética fundamental" en la que se establece que para el hombre "la ontogénesis, o sea, el desarrollo del individuo es una breve y rápida repetición (*recapitulación*) de la filogénesis o evolución de la estirpe a la que él pertenece, es decir, de los precursores que forman la cadena de los progenitores del individuo mismo, repetición determinada por las leyes de la herencia y de la adaptación". Su monismo materialista –que en su opinión podría resolver los enigmas del mundo– lo confió a su libro *Los enigmas del mundo*, publicado en 1899, y del que se vendieron 400.000 ejemplares.

1. Contra la metafísica de la trascendencia

De 1830 en adelante, Alemania pasó, en un período relativamente breve, de una economía agrícola-artesanal a una economía industrial y comercial. En 1834

se realizó la unión aduanera. En Prusia el desarrollo de la industria minera asumió proporciones impresionantes e igual cosa sucedió con la industria metalúrgica y la manufactura de tejidos en Sajonia y en Alemania del sur. Se multiplicaron las ferrovías. El carbón y el hierro fueron productos de primera importancia en este período. También las escuelas se renovaron. Y las ciencias, sobre todo la física, la química y la fisiología, conocieron portentosos avances.

En una situación de este género, si por un lado se asiste al desarrollo de la izquierda hegeliana, por otro, ya casi extinguido el entusiasmo por la *Naturphilosophie* del período romántico, un grupo no muy numeroso de médicos y de naturalistas –procedentes de las facultades alemanas de medicina renovadas– dio origen a un movimiento cultural, que tuvo gran éxito en el momento, que fue definido también con el nombre de Positivismo materialista alemán. Los representantes más significativos de este movimiento fueron Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner y Ernst Haeckel. El elemento que caracteriza el Positivismo materialista es el de la batalla contra el dualismo de materia y espíritu, y contra las metafísicas de la trascendencia, batalla dirigida en nombre de otra metafísica: la metafísica materialista. Sustancialmente, los monistas materialistas alemanes intentaron decretar el triunfo definitivo del mecanicismo biológico y simultáneamente la caída de la concepción espiritualista y teleológica del hombre y de la naturaleza.

2. Los principales representantes

Al interior de esta orientación general, se pueden recordar algunas controversias célebres, destinadas a animar el mundo cultural alemán.

a) Mencionemos, ante todo, la polémica entre el químico Justus Liebige y Jakob Moleschott (1822-1893). El primero sostenía que podía probarse racionalmente la existencia de un principio superior que preside el desenvolvimiento de los fenómenos naturales. El segundo se oponía a esta tesis, con la convicción de que la vida no tiene necesidad de artífice alguno, ya que ella es un proceso continuo de regeneración mediante la disolución.

b) Se alude también la polémica entre el zoólogo Karl Vogt (1817-1895), y el fisiólogo Rudolf Wagner (1805-1864) sobre la existencia del alma. Vogt se opuso a la idea creacionista y pensó que "todas aquellas capacidades que comprendemos con el nombre de capacidades psíquicas son sólo funciones del cerebro". Wagner

se opuso a esta tesis, principalmente, mediante consideraciones de tipo metodológico: la existencia de un alma inmortal –sostiene el famoso fisiólogo– se prueba no con base en argumentaciones físicas sino como una exigencia de un orden moral del mundo. Por lo tanto, ninguna consideración fisiológica puede llevar a descartar la existencia de un alma espiritual.

c) Una tercera polémica, que se sitúa en el ámbito del Positivismo social, es la que enfrentó a Engels (en la célebre obra *Antidühring* de 1878) con Eugen Dühring (1833-1921). Este último fue un valeroso adversario del hegelianismo en todas sus formas (y por ende, también en la marxista), y defendió un tipo particular de socialismo, que llamó *personalismo*, en el cual los factores políticos asumen un papel superior a los típicamente económicos y en el que se prospecta una transformación no traumática de la sociedad.

Junto a estas polémicas es bueno recordar las dos líneas tendenciales del Positivismo alemán, la dogmática y la aporética, que se encarnaron en el médico Ludwig Büchner (1824-1899) de un lado, y el zoólogo Ernst Haeckel (1834-1919) y en el fisiólogo Emil Du Bois-Reymond (1818-1896) del otro. En síntesis, los dos primeros pensaban –aunque con distintos énfasis– la hipótesis cientista-materialista no sólo como si fuera la única que pudiera proponerse, sino como la definitiva, que resolvía todo problema científico y filosófico. El tercer pensador, tomando como modelo de cientificidad la teoría astronómica de Laplace, pensaba la ciencia como estructuralmente incapaz de dar respuesta a una serie de problemas tanto de orden físico (por ejemplo, el origen de la materia), como psicológico (los fenómenos de conciencia) y antropológico (el origen del lenguaje) y ético (la libertad del querer).

Para completar el cuadro del positivismo alemán, vale la pena mencionar –además del citado Dühring– dos representantes importantes del Positivismo social alemán: Ernst Laas (1837-1885) y Friedrich Jodl (1848-1914). El primero exaltó la moral positivista (es decir, "una moral para esta vida") contra la moral idealista abstracta e incapaz de resolver los problemas concretos del hombre; el segundo, exaltó el ideal del progreso innegable de la humanidad que, en su opinión, pasa por la educación para una cultura, desde luego, materialista y positivista.

SPENCER

1. NO HAY OPOSICIÓN ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN

"Porque estas dos grandes realidades, ciencia y religión, son elementos del mismo espíritu y responden a diversos aspectos del mismo universo, debe existir entre ellas una armonía fundamental".

De todos los antagonismos, entre las creencias humanas, el más antiguo, el más profundo, el más grave y el más universal, es el de la religión y la ciencia. Comenzó cuando el descubrimiento de las leyes más simples de las cosas vulgares puso límite al fetichismo universal que reinaba en los espíritus; hállesele dondequiera en todas las esferas del pensamiento humano, desde la interpretación de los más sencillos fenómenos mecánicos, hasta la de los más complejos hechos históricos; tiene sus raíces en los más profundos hábitos intelectuales, y las ideas contradictorias acerca de la naturaleza y de la vida, que esos hábitos producen en los diversos hombres, inclinan al bien o al mal sus sentimientos y actos.

El combate incesante, reñido en todos los tiempos bajo las banderas de la religión y de la ciencia, ha producido un rencor que impide a unos combatientes apreciar el valor de los otros. Esa lucha realiza, en mayor palenque y con más violencia que otra alguna, aquella fábula tan profundamente moral de los caballeros que luchaban por el color de un bucle –de un color por cada cara– del que cada uno sólo veía una cara. Cada combatiente, no viendo la cuestión sino bajo su punto de vista, acusaba al otro de estúpido o malévolo, porque no le veía lo mismo; no ocurriéndosele a ninguno pasar al lado contrario para descubrir la realidad.

Felizmente, con el tiempo las ideas adquieren un carácter cada vez más liberal, que debemos desarrollar todo lo posible, prefiriendo siempre la verdad a la aureola del triunfo, y así conoceremos lo que inclina a nuestros adversarios a pensar como piensan [...].

Si se dice que las religiones son productos del sentimiento religioso, que para su propia satisfacción forja quimeras, las refiere en seguida al exterior, y las toma paulatinamente por realidades, la dificultad del problema se aleja, mas no se resuelve. Sea el sentimiento religioso padre de la idea religiosa, o tengan ambos un común origen, la cuestión es la misma: ¿de qué nace, de dónde nace el sentimiento religioso? [...]. Debemos también concluir que el sentimiento religioso contribuye de algún modo al bienestar de la humanidad.

Las dos hipótesis conducen, pues, al mismo principio, a saber: que el sentimiento religioso ha sido creado, o bien directa-mente por un creador, o bien por la acción gradual de causas naturales; en uno u otro caso debemos respetar el sentimiento religioso [...]. Así, pues, por insostenibles que puedan ser las creencias religiosas existentes, por absurdos que sean algunos de sus elementos, por irracionales que sean los argumentos que las defienden, no podemos desconocer la verdad misteriosa que encierran, muy probablemente. En primer lugar, es verosímil que creencias cualesquiera, extendidas ampliamente, tengan algún fundamento; y esa verosimilitud es muy grande para creencias universales, como las religiosas. En segundo lugar, el sentimiento religioso existe, y cualquiera que sea su origen, su existencia prueba su gran significación. En tercero y último lugar, como en la extraesfera que existirá siempre, cual antítesis de la esfera de la ciencia, cabe y puede moverse el sentimiento religioso; tenemos tres hechos que se apoyan y refuerzan mutuamente, y en cuya virtud podemos asegurar: que las religiones, aun cuando ninguna sea verdadera, son, al menos, imágenes imperfectas de la verdad religiosa [...].

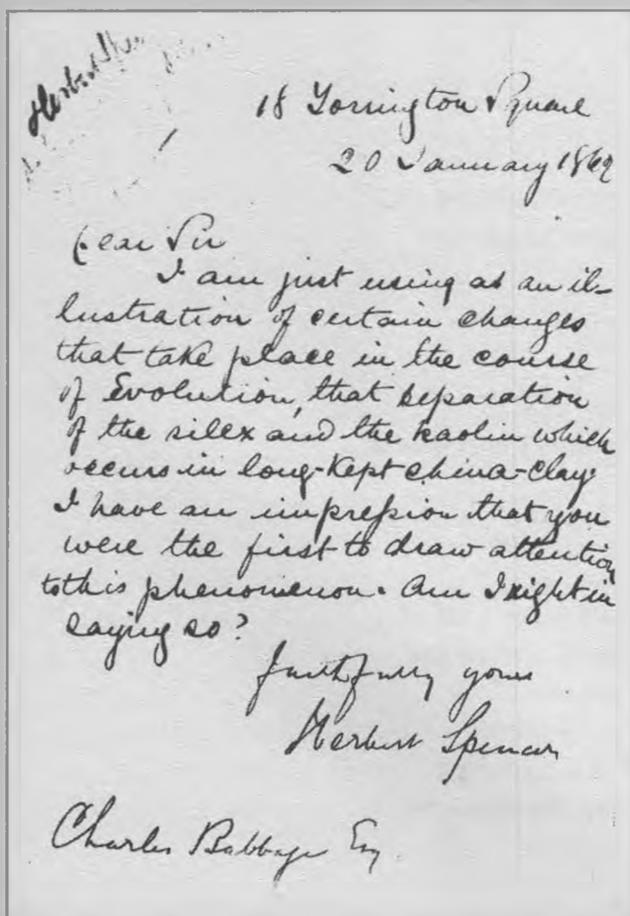
Debe haber, pues, verdad por ambas partes del debate; pues examinadas sin preocupación es forzoso admitir que la religión forma como la trama en el tejido de la historia de la humanidad y es la expresión de un hecho eterno, y la ciencia es un gran sistema de hechos que va incesantemente creciendo y purgándose de errores. Y si la religión y la ciencia tienen ambas fundamento real, preciso es que haya entre ellas también perfecta y fundamental armonía; porque no se puede suponer que hay dos órdenes de verdades en oposición absoluta y perpetua; sólo podría concebirse tal suposición por una especie de maniqueísmo que nadie osa confesar, pero que no deja de entrar en la mayoría de las creencias. Aunque en el fondo de las declamaciones clericales hay la idea de que la religión es de Dios y la ciencia, del Diablo, el más fanático no osará decirlo positivamente; y si no se sostiene tal doctrina, es preciso que bajo ese aparente antagonismo haya una perfecta concordancia.

Debe, pues, cada partido, reconocer en el otro verdades no despreciables; todo hombre que mire al Universo bajo el punto de vista religioso, sepa: que la ciencia es un elemento del gran todo, y por tanto, debe ser considerada con los mismos sentimientos que el resto; y por otra parte, considere el que mire al Universo bajo el punto de vista científico, que la religión es también un elemento del gran todo, y por tanto, debe ser tratada como un objeto de estudio, sin más perjuicio que cualquier otro. Esfuércese cada partido en comprender al otro, persuádase de que tiene con él un elemento común que merece

ser comprendido, y que siendo así, será la base de una reconciliación completa [...].

Puesto que estas dos grandes realidades, la religión y la ciencia, son elementos constitutivos del mismo espíritu y corresponden á diferentes aspectos del mismo Universo, debe haber entre ambas una armonía fundamental, ha de creerse que las verdades más abstractas de la Religión y de la Ciencia deben ser fundamento común de una y otra, y por tanto, el hecho más comprensivo que albergue nuestro espíritu puesto que ha de unir los polos positivo y negativo del pensamiento humano.

Tomado de: Spencer, H. *Los primeros principios*.



18 Torrington Square
20 January 1862

Dear Sir
I am just using as an illustration of certain changes that take place in the course of Evolution, that separation of the silex and the kaolin which occurs in long-kept china-clay. I have an impression that you were the first to draw attention to this phenomenon. Am I right in saying so?

Faithfully yours
Herbert Spencer

Charles Babbage Esq

Carta autógrafa de Spencer al matemático inglés Charles Babbage, inventor de la máquina analítica (nunca terminada), una calculadora de tarjetas perforada que tendría las características fundamentales de las computadoras modernas.

Séptima parte

EL DESARROLLO DE LAS CIENCIAS EN EL SIGLO XIX. EL EMPIRIOCRITICISMO Y EL CONVENCIONALISMO

Toda la ciencia tiene como fin sustituir, es decir, economizar, experiencias mediante la reproducción y anticipación de hechos en el pensamiento.

Ernst Mach

El físico que ha renunciado a una de sus hipótesis debería estar [...] lleno de alegría, porque así encuentra una ocasión inesperada de descubrimiento.

Henri Poincaré

El físico nunca puede someter al control de la experiencia una hipótesis aislada, sino todo un conjunto de hipótesis. Cuando la experiencia está en desacuerdo con sus previsiones, ella le enseña que al menos una de las hipótesis que forman el conjunto es inaceptable y debe ser modificada, pero no le indica cuál debe ser cambiada.

Pierre Duhem

CAPÍTULO XVII

EL DESARROLLO DE LAS CIENCIAS EN EL SIGLO XIX

I. *Asuntos generales*

1. Ciencia y filosofía en el siglo XIX

La estrecha relación que en la historia de las ideas, en su momento, se da entre ideas filosóficas (o, metafísicas, es decir, teorías empíricamente incontrolables) y teorías científicas, exige el delineamiento de los rasgos de evolución de algunas teorías científicas del siglo XIX que, implicando de lleno problemáticas filosóficas (como la de la imagen del hombre, del libre albedrío, del mundo, de la idea de verdad), obligaron a los filósofos, aun a los más alejados de la mentalidad y de las preocupaciones de la investigación científica, a hacer frente con el desarrollo de la ciencia.

En el siglo XIX, las matemáticas se ven sometidas a un proceso de "rigorización" y de "reducción" que culminará en en el cambio de siglo con el descubrimiento de las antinomias que, al amenazar todo el edificio del saber matemático, propondrán problemas muy interesantes y fecundos a los matemáticos del siglo XX. Paralelamente, el nacimiento de geometrías no-euclidianas, mientras que por una parte contribuirá a lo que será, en nuestro siglo, la propuesta del "programa de Hilbert" (cuya inactualidad será demostrada por los resultados de las investigaciones de Gödel), por otra parte, corta de raíz una de las ideas filosóficas más arraigadas (y más influyentes) en la tradición del pensamiento occidental: la idea de que los axiomas euclidianos son verdades evidentes, autoevidentes, incontrovertibles y verdaderos fuera de toda discusión. Las geometrías no-euclidia-

nas muestran que los que eran considerados "principios" no son otra cosa que "comienzos" y que algunas proposiciones que parecían haber sido escritas para durar eternamente no son sino convenciones.

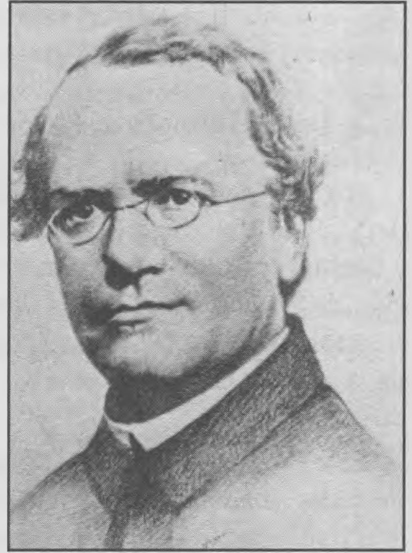
Esto es un ejemplo de cómo resultados técnicos obtenidos dentro de una disciplina científica pueden perturbar teorías filosóficas como la del conocimiento, por ejemplo. Es obvio que la hegemonía de una teoría del conocimiento sobre otra, traerá consecuencias sobre la manera de concebir al hombre (ya que el hombre que capta, o construye, o que simplemente es capaz de verdades absolutas, no es el mismo hombre que es capaz sólo de verdades que se desmienten o también de sólo convenciones) y con esto tendrá consecuencias en el ámbito más amplio de cuestiones filosóficas más urgentes, comenzando por las éticas, las políticas y las religiosas.

La física del siglo XIX, además, lleva a su apogeo la imagen (filosófica) mecanicista del universo para crear después, antes de fines del siglo, los datos y presupuestos que pondrán en crisis irreversible esta imagen. El mecanicismo físico, entrelazándose con las teorías químicas y fisiológicas (en desarrollo tumultuoso durante el siglo XIX), acentuará las controversias entre mecanicismo y vitalismo, que llevará, en ella, la peor parte.

Igualmente, la biología del siglo XIX presentará a la antropología filosófica y al pensamiento religioso problemas entre los más profundos y más serios en toda la historia del pensamiento. Darwin, con la teoría de la evolución de las especies biológicas, puso en crisis la idea del hombre ya adquirida y dominante durante siglos.

2. Algunos resultados "técnicos" de la investigación científica en el siglo XIX

Estas son algunas teorías científicas de mayor "significado filosófico" en la historia de las ideas del siglo XIX (incluso en la historia posterior). Sin embargo, la elección de estas teorías no debe llevar a olvidar otras (también ellas colmadas de significado filosófico, como algunas teorías fisiológicas, o algunas teorías farmacológicas), ni la gran cosecha de resultados técnicos obtenidos no sólo de las matemáticas, la física o la química (baste recordar los nombres de Cannizzaro, Berzelius, Wöhler, Arrhenius, Liebig, Kekulé, Mendeléiev, etc.), de la embriología (von Baer, von Köliker), de la fisiología (Magendie, Bernard), de la bacterio-


Gregor Johann Mendel (1822-1884) descubrió las leyes de la herencia biológica

logía e inmunología (el siglo XIX es el siglo de Pasteur, Koch, Ehrlich, von Behring, etc.), de la anatomía patológica (Rokitansky), de la farmacología (J. Müller, C. Ludwig, Bernard, etc.), de la geología (Lyell), de la cristalografía, de la astronomía y de las ciencias históricas, estas últimas conocen en el siglo XIX un desarrollo portentoso (véase al respecto el capítulo sobre el historicismo). La biología, también percibe el desarrollo, verdadera piedra angular para tal ciencia, la teoría de la célula (Rudolph Virchow, 1821-1902 dirá que: "Cada animal es la suma de unidades vitales, cada una de las cuales posee todas las características de la vida") y asiste (sin darse cuenta) al nacimiento de la genética. En efecto, fue un desconocido monje agustino moravo, Gregor Johann Mendel (1822-1884) quien, combinando sus intereses botánicos con sus conocimientos matemáticos, logró, con un trabajo de cruzamientos de guisantes durante ocho años, descubrir las leyes de la herencia que llevan su nombre (las leyes de Mendel): la *ley de la segregación* de las características hereditarias y la *ley de la independencia* de las características hereditarias. Las investigaciones de Mendel fueron quizá demasiado avanzadas para su época. Mendel murió en 1884, ignorado por el mundo científico. Sólo en 1900, tres botánicos, el holandés H. De Vries, el alemán C. Correns y el húngaro E. Tschermak, redescubren, cada uno por su parte, las leyes de la herencia, reconociendo la prioridad de Mendel.

Permaneciendo en el campo de la biología, el siglos XIX es espectador de la prolongación de la disputa sobre la generación espontánea, que un siglo atrás había opuesto a Needham y a Spallanzani. En este período, esta controversia reaparece a propósito de las bacterias y de otros microorganismos más pequeños que los protozoos. Utilizando las mismas técnicas de prueba pensadas por Spallanzani, Pasteur demostró que las bacterias se originan de pequeñísimos gérmenes presentes en la atmósfera, los cuales, a su vez, provienen de otras bacterias. Estas bacterias pueden ser destruidas por el calor y entonces el caldo de cultivo queda estéril. El opositor de Pasteur, F. A. Pouchet, debió retroceder ante la excelencia de los experimentos y de los argumentos de Pasteur (G. Montalenti).

II. El *proceso de "rigorización" de las matemáticas*

1. De la "aritmetización" del análisis a la "logización" de la aritmética

Prescindiendo de la gran cantidad de resultados técnicos, las matemáticas del siglo XIX se caracterizan (a diferencia de las del siglo XVIII, el siglo de Euler y Lagrange) por una fuerte tendencia hacia el *rigor*, entendido como la explicitación de los conceptos de las diversas teorías y la determinación de los procedimientos deductivos y fundacionales de las mismas, con la progresiva expulsión de la *evidencia* como instrumento de fundamentación y aceptación de los resultados matemáticos.

Este proceso conoce una primera fase importante con la "reducción" por parte de Louis Augustin Cauchy (1798-1857) de los conceptos fundamentales del análisis infinitesimal (límite, derivada, integral, etc.), al estudio de los números "reales"; y luego una segunda fase, igualmente importante, llamada "aritmetización del análisis", en la cual, la teoría de los números reales es reconducida a la teoría de los números naturales (de los que se ocupa la aritmética y que pueden ser sometidos a las operaciones de suma y del producto y a las que pueden obtenerse de éstas).

A la "aritmetización del análisis" contribuyó de modo notable, Karl Weierstrass (1815-1897), y ella alcanzó su culmen en 1872 con las dos "fundamentaciones clásicas" del sistema de los números reales por parte de Georg Cantor (1845-1918) y Richard Dedekind (1831-1916). Las investigaciones de Weierstrass, Cantor y Dedekind, habían demostrado que la teoría de los números reales, con todas las construcciones que pueden obtenerse de ella (por ejemplo, teoría de las funciones de la variable real y compleja, cálculo infinitesimal, etc.), deriva de manera rigurosa del concepto y de las propiedades de los números naturales. De modo que, para algunos estudiosos, como por ejemplo, para Leopold Kronecker (1823-1881), el número natural aparece como "material original" capaz de ser "fundamento" de todas las matemáticas. Tal convicción quedó formulada en la célebre expresión de Kronecker, según la cual en las matemáticas todo es obra de los hombres, excepto los números naturales "que han sido creados por el buen Dios".

Pero no todos los matemáticos decidieron aceptar como primitiva la noción de número natural y algunos de ellos pensaron que la idea de número natural podía ser referida o reconducida a algo más profundo y más primitivo aún. De aquí sur-

gen dos líneas de desarrollo, sobre el problema de la fundamentación de la aritmética: una debida a Gottlob Frege (1848-1895) y otra a Georg Cantor. Frege, con su *Fundamentos de la aritmética* (1884), quiso relacionar la aritmética con la lógica, reduciendo el concepto de número natural a una combinación de conceptos puramente lógicos. Lo que Frege intentó, en síntesis, fue obtener "las leyes más simples de la enumeración" con "medios puramente lógicos". Así, con Frege, se pasó de la "aritmetización" del análisis, a la "logización de la aritmética", y se inició la "lógica" en el asunto de la fundamentación de las matemáticas, dirección seguida y desarrollada por Bertrand Russell. Mientras que Frege seguía precisamente la vía de la logización de la aritmética, Cantor reduce, efectivamente, la aritmética a la "teoría de los conjuntos".

2. Georg Boole y el álgebra de la lógica

Mientras tanto, el álgebra daba pasos de gigante, gracias sobre todo al genio –muerto muy joven en un misterioso duelo– Evariste Galois (1811-1832, quien sistematizaba y organizaba brillantemente la teoría de las ecuaciones algebraicas) y al inglés George Peacock (1791-1858), el irlandés William Rowan Hamilton (1805-1865), el inglés Arthur Cayley (1821-1895) y el alemán Hermann Grassmann (1807-1877), quienes creaban el álgebra abstracta. Por su parte, George Boole (1815-1864), en su libro *Análisis matemático de la lógica* (1847), mostraba que era posible un tratamiento puramente calculista, es decir, algebraico, no sólo con "grandezas" sino con entes como proposiciones, clases, etc. De este modo, Boole logra traducir, a una teoría de ecuaciones, la lógica tradicional de *términos*, en especial la silogística, y esboza también una teoría algebraica de la lógica de las proposiciones.

Así Boole hizo avanzar el grandioso proyecto de la *characteristica universalis* de Leibniz y creó el "álgebra de la lógica", a la que contribuyeron posteriormente S. Jevons (1835-1882), E. Schröder (1841-1902) y C. S. Peirce (de la epistemología y de la filosofía de Peirce se hablará en el capítulo dedicado al pragmatismo). De este modo, Boole hacía que la lógica fuera "lógica simbólica", que venía a configurarse como una "rama de las matemáticas, pero una rama que permitía, como lo quería Frege, un control riguroso de las demostraciones matemáticas. De hecho, para Frege la lógica no es sólo el *fundamento* al cual se remontan, por medio de la aritmética, las diversas teorías matemáticas, sino que es el *instrumento* con el cual

se puede levantar, de modo correcto y riguroso, el edificio mismo de las matemáticas.

El programa logicista de Frege, será retomado, como ya se dijo, por Bertrand Russell, mientras que Giuseppe Peano (1858-1932), al que se debe una original y clásica axiomatización de la aritmética (punto en el que había sido precedido por Dedekind), concebirá la lógica sólo como un instrumento poderoso para utilizar en la construcción rigurosa del saber matemático.

3. De las geometrías no-euclidianas al programa de Erlangen

En el mismo período en que suceden los importantes desarrollos, ya mencionados, nacen las geometrías no-euclidianas. Inicialmente las ideas de los constructores de tales geometrías tardan en consolidarse en el mundo de los matemáticos, sin embargo, aproximadamente, a partir de 1860, éstas se imponen casi como patrimonio común de los matemáticos, que avanzan hacia generalizaciones cada vez más amplias, como resulta en el famoso "programa de Erlangen", expuesto por Felix Klein (1849-1925) en 1872, según el cual las diversas disciplinas geométricas (geometría métrica, geometría afín, geometría proyectiva, etc.), pueden organizarse jerárquicamente, pues la geometría inmediatamente inferior es menos general y profunda que la inmediatamente precedente.

En todo caso, la construcción de las geometrías no-euclidianas, como se verá en la próxima sección, implicará la eliminación de los poderes de la intuición de la fundamentación y elaboración de una teoría geométrica: los axiomas ya no son "verdades evidentes", que garanticen, como sólida roca, la "fundamentación" del sistema geométrico, sino que, como lo reconocerá, entre otros, H. Poincaré, son puros y simples "comienzos", puntos de partida elegidos convencionalmente y admitidos para efectuar la construcción deductiva de la teoría. Ahora bien, si los axiomas son considerados verdaderos, también serán verdaderos los teoremas deducidos correctamente de tales axiomas y, por lo tanto, el sistema está garantizado.

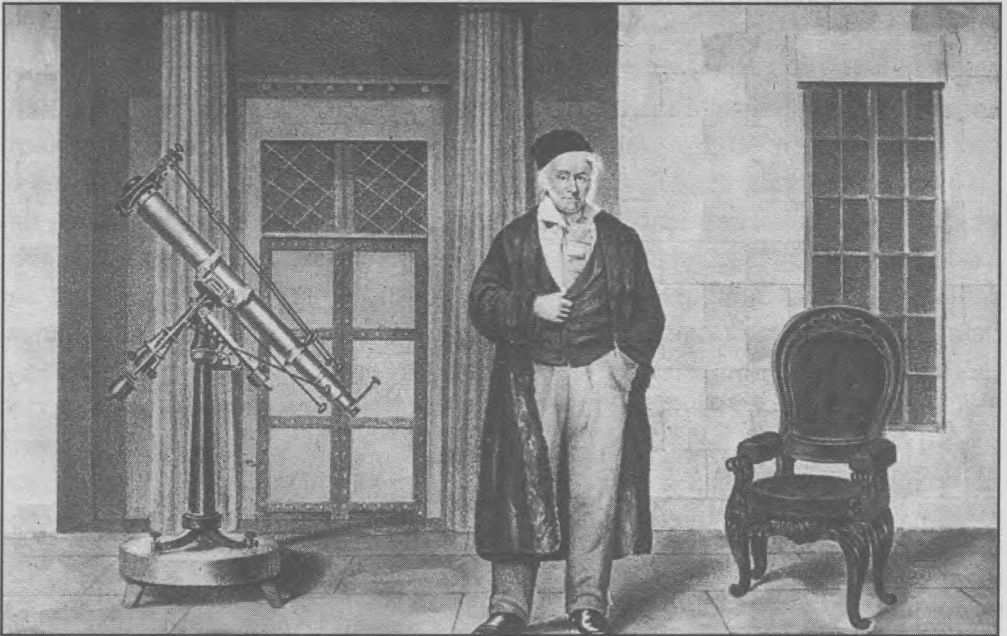
Pero si los axiomas son meros "postulados", simples puntos de partida, como lo han demostrado las geometrías no-euclidianas, ¿quién garantizará el sistema? ¿De qué modo se podrá comprobar que, siguiendo la deducción de teoremas, no caeremos en una de aquellas contradicciones que harán que el sistema salte en su conjunto? El asunto es central, ya que en la geometría no-euclidiana la verdad está en el carácter no contradictorio de la teoría.

De aquí partirá el programa "formalista" de David Hilbert (1862-1943), programa que, como se verá, estará destinado al fracaso. Así mismo, con el inesperado descubrimiento de "antinomias", también la fundamentación lógica y conjuntista de las matemáticas propuesta por Frege y Cantor respectivamente. Estos son, justamente, los problemas que el siglo XIX dejará al siglo XX.

III. Las *geometrías no-euclidianas*

1. La geometría euclidiana y la cuestión del quinto postulado

El griego Euclides (330-277 a. C.) dio con sus *Elementos* una forma sistemática al saber geométrico. Posiblemente, poco del contenido de los *Elementos* es original, pero Euclides tuvo el mérito de reunir proposiciones y demostraciones tomadas de las fuentes más diversas y presentarlas en un orden deductivo. En el primer libro de los *Elementos*, Euclides fijó veintitrés definiciones, cinco pos-



Litografía que representa al matemático y físico alemán Karl Friedrich Gauss (1777-1855) en la terraza de su observatorio astronómico en Gottinga. Como astrónomo, Gauss es famoso, sobre todo, por una teoría original sobre el movimiento de los cuerpos celestes. En matemáticas vio con claridad el carácter no demostrable del quinto postulado de Euclides y la posibilidad de construir geometrías no euclidianas

tulados y algunas nociones comunes o axiomas; sucesivamente, con base en lo establecido, pasó a la demostración (o deducción) de las proposiciones (o teoremas) de la geometría. Las *definiciones* (es decir, "punto es lo que no tiene partes"; "línea es la longitud sin anchura"; "Extremos de una línea son los puntos", etc.), procuran, sustancialmente, explicar los conceptos de la geometría. Los *postulados* representan verdades indudables, típicas del saber geométrico: 1) "Se puede conducir una recta de cualquier punto a cualquier otro punto"; 2) "Una recta finita se puede prolongar cuanto se desee"; 3) "Se puede trazar un círculo de centro y radio cualquiera"; 4) "Todos los ángulos rectos son iguales". El quinto es el postulado de las paralelas de las que se hablará dentro de poco. Finalmente los *axiomas* son, para Euclides, verdades que valen no sólo en geometría sino universalmente. (Por ejemplo, "cosas que son iguales a una misma cosa, son iguales entre sí"; "si cosas iguales se adicionan a cosas iguales, los totales son iguales"; "si de cosas iguales se sustraen cosas iguales, los restos son iguales": "El todo es mayor que la parte", etc.).

Definidos los conceptos y fijados los postulados y los axiomas, Euclides dedujo de los mismos, como se dijo, las proposiciones o teoremas que configuran el saber geométrico (por ejemplo: "sobre una recta dada, construir un triángulo equilátero"; "En los triángulos isósceles los ángulos de base son iguales entre sí, y al prolongarse los lados iguales, los ángulos bajo la base [también] serán iguales entre sí"; "Si en un triángulo dos ángulos son iguales entre sí, también los lados opuestos a los ángulos serán iguales entre sí", etc.). Este es el modo como Euclides ordenó los conocimientos geométricos en el sistema llamado precisamente euclidiano. *Este sistema fue válido durante siglos como modelo insuperable del saber deductivo*: los términos de la teoría son introducidos luego de ser definidos, las proposiciones no serán afirmadas si primero no son demostradas. Ciertamente, en la demostración de los teoremas no se puede llegar al infinito y, en un momento dado, es necesario detenerse y apoyar la cadena de las deducciones en proposiciones precisas primeras. Euclides las había escogido de tal forma que parecía que una mente sana no podría proponer alguna duda. Y siendo los teoremas deducidos correctamente de proposiciones primeras, verdaderas de por sí, autoevidentes (así sería autoevidente decir que: "El todo es mayor que la parte" o que "todos los ángulos rectos son iguales entre sí"), también ellos aparecían como indudablemente verdaderos. Siendo así las cosas, comprendemos por qué Leibniz afirmó que: "Los griegos han razonado con toda la exactitud posible en matemáticas y han dejado al género humano un modelo del arte demostrativo".

En esencia, Euclides, como Aristóteles, luego Pascal y Newton, expresó la idea de organización axiomática de una disciplina, ideal reducible, en términos generales, a la elección de un pequeño número de proposiciones "evidentes" de ese ámbito del saber y a la sucesiva deducción de éstas, de todas las otras proposiciones verdaderas en tal ámbito.

Pero el concepto de *evidencia* está lejos de ser evidente y las vicisitudes de la misma geometría euclidiana contribuyeron, de manera relevante, en la transformación de la concepción euclidiana de los axiomas (entendidos exactamente como principios verdaderos, autoevidentes y fundantes de los ulteriores asertos de una ciencia). De hecho, desde la antigüedad, el quinto postulado de Euclides no había convencido. Es el famoso axioma de las paralelas que Euclides había formulado en estos términos (figura 1): "Si una línea recta que corta a otras dos líneas rectas produce ángulos internos del mismo lado que sean menores que dos rectas, entonces las dos líneas rectas se encontrarán, si se prolongan hasta el infinito, del mismo lado de la línea recta en que los ángulos son menores que dos ángulos rectos".

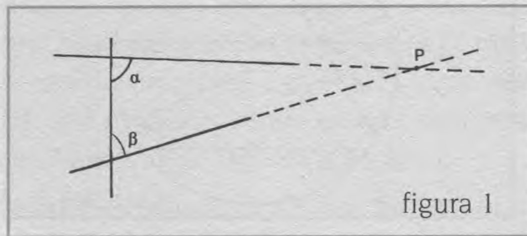


figura 1

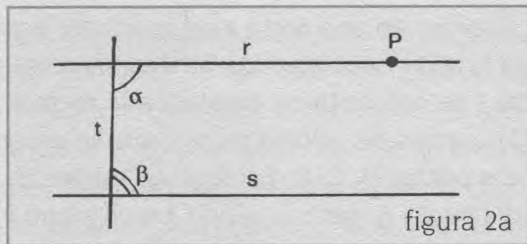


figura 2a

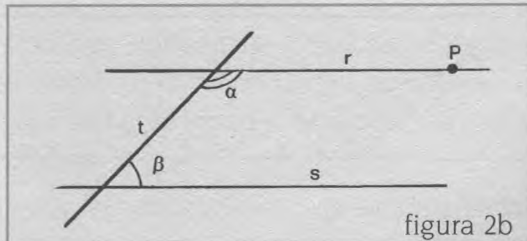


figura 2b

Este postulado dice que, dados en un plano una recta s y un punto P fuera de la misma, existe en el plano una sola recta r que pasa por el punto P y sea paralela a las rectas en el sentido de que nunca la encuentre. Esto se tendría cuando la recta r y la recta s encuentran la recta t formando dos ángulos rectos (como en la figura 2a) o dos ángulos cuya suma es igual a dos rectos (como en la figura 2b).

Ahora bien, tal proposición no es evidente y puede resultar falsa en otros modelos. En efecto, si el plano que contiene la recta s y el punto P fuera de la misma se limita a la zona interna del círculo, entonces se ve enseguida (como se intuye de la figura 3), que hay *muchas* rectas que pasan por P y que no se encuentran con s. Si aumentamos el radio del círculo, disminuirá la cantidad de rectas que pasan por P y que no intersectan a s. Pero ellas permanecen siempre en número infinito. Ahora bien, ¿qué "intuición", qué "autoevidencia" podrá garantizarnos que esta situación ya no se dará cuando el plano sea ilimitado? (E. Agazzi-D. Palladino).

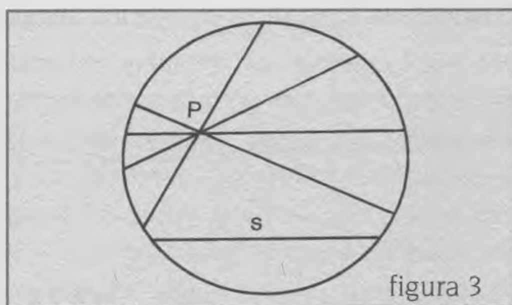


figura 3

Además (figura 4) teniendo una recta s en un plano, y un punto P exterior a ella y por el que pasa la recta r que se encuentra con la recta s en el punto A, con el fin de que la recta r se convierta en paralela a la recta s, hagamos girar con sentido contrario a las agujas del reloj la recta r, que se encontrará sucesivamente con la recta s en los puntos B, C, D, E, etc... Los puntos B, C, D, E, etc., se alejarán cada vez más del punto A, pero, ¿cuándo, en un plano infinito, se producirá

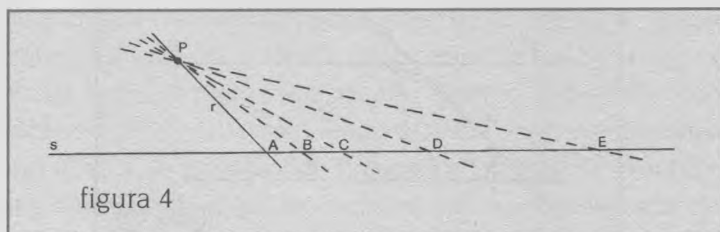


figura 4

la separación de r con respecto a s? ¿cómo podrá controlarse tal separación? ¿Es absurdo decir que dos rectas paralelas se encuentran en el infinito?

2. El nacimiento de las geometrías no-euclidianas

Basten estas consideraciones como apoyo de las perplejidades que en la historia del pensamiento griego, árabe y del renacimiento han acompañado a la reflexión sobre ese quinto postulado de Euclides. El hecho es que mientras que los cuatro primeros postulados nos parecen muy sencillos, esto no se da con el quinto, pues se parece más a un teorema que a un postulado. Por eso se intentó demostrarlo como si fuera consecuencia de los cuatro primeros o bien como consecuencia de los cuatro primeros más otro postulado que también fuera "evidente" e indiscutible como los anteriores. Sólo que, el primer intento no tuvo éxito y el segundo lo logró a condición de introducir un postulado que no resulta, en efecto, más sencillo y más autoevidente para demostrar. Por todas estas razones, en el siglo XVIII el jesuita Girolamo Saccheri (1677-1733), cambió de camino. En su *Euclides ab omni naevo vindicatus*. (*Euclides corregido de toda imperfección*, 1733) intentó negar el postulado euclidiano de las paralelas y luego dedujo todas las consecuencias lógicas de esta negación, yendo en busca de una contradicción que demostrara mediante, el absurdo, el famoso postulado.

En otras palabras, el procedimiento de Saccheri es el siguiente: tomemos cinco axiomas de los cuales los cuatro primeros coincidan con los de Euclides y el quinto sea la negación del quinto postulado de Euclides. Desarrollemos las consecuencias de este conjunto de axiomas manipulado de esa manera, y si encontramos una contradicción (es decir si deducimos el teorema T y el teorema no-T), entonces tendremos la demostración de que es erróneo refutar el quinto postulado de Euclides. Eso hizo Saccheri. En su deducción aparecieron teoremas que, a la luz de la intuición, eran monstruosos. Pero la monstruosidad no es incoherencia y la intuición puede engañarnos. Pero la deducción correcta de proposiciones contradictorias no nos engaña. Y Saccheri, habiendo cometido al principio algunos errores, encontró la contradicción que buscaba y pensó que había logrado el propósito que se había trazado. E*n realidad, sin proponérselo, había creado la primera geometría no-euclidiana*.

Sin embargo, ésta debía esperar aún casi un siglo para ser construida y desarrollada conscientemente. En efecto, a comienzos del siglo XIX, el gran matemá-

tico Karl Friedrich Gauss (1777-1855) vio con toda claridad la no demostrabilidad del quinto postulado y la posibilidad de construir sistemas geométricos diferentes al de Euclides. Gauss no publicó sus investigaciones por temor a los "gritos de los idiotas" y la gloria de la creación de la geometría no-euclidiana le correspondió al húngaro Janos Bolyai (1802-1860) y al ruso Nicolai Ivanovic Lobachevski (1793-1856), quienes hacia 1826 realizan, independientemente el uno del otro, la construcción de una geometría en la que el postulado de las paralelas no tiene ningún valor. En efecto, la característica de fondo de la *geometría hiperbólica* (así fue llamada posteriormente la geometría no-euclidiana de Lobachevski) es que ella se obtiene sustituyendo el postulado de las paralelas por su pura y simple negación. El postulado euclidiano afirma la *unicidad* en el plano de las paralelas por un punto a una recta; y la geometría hiperbólica postula la existencia de *más* paralelas por un punto a una recta. El desarrollo del sistema de axiomas, cambiado de ese modo, dio origen a una nueva y auténtica geometría, coherente, compleja y rica en teoremas muy interesantes. Pocos años después de la aparición de la geometría hiperbólica, Bernhard Riemann (1826-1866) construía un sistema geométrico (llamado geometría elíptica) en el que el axioma de las paralelas era sustituido por el *axioma de* Riemann, según el cual: "Dos rectas cualesquiera de un plano tienen al menos un punto en común". Esto significa que no existen rectas paralelas. Riemann desarrolló además su sistema de manera coherente obteniendo así otra geometría no-euclidiana.

Aunque sea para tener una idea de una geometría sin redes paralelas, tomemos el modelo constituido por una esfera. En este modelo, la esfera corresponde al plano y las rectas están representadas por circunferencias máximas (que se obtienen cortando la esfera en planos que pasan por el centro de la esfera misma; ejemplos familiares de estas circunferencias máximas son el ecuador y los meridianos terrestres) (fig. 5).

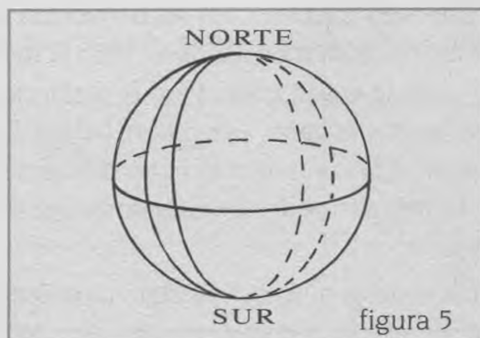


figura 5

Pues bien, en este modelo, (como se ve en la figura 5) no existen dos rectas (dos circunferencias máximas) que no se encuentren. He ahí, pues, un modelo fácilmente imaginable de una geometría (geometría elíptica) en la que no existen rectas paralelas. Es obvio que en una geometría semejante también los teoremas son distintos (de los euclidianos). Así, por ejemplo, si la suma de los ángulos internos de un triángulo es, en el sistema euclidiano, igual a 180° (para comprobarlos es suficiente un breve razonamiento sobre la figura 6), en la geometría elíptica, las suma de los ángulos internos de un triángulo es superior a 180°. En efecto, considerando el triángulo ABC de la figura 7 (en la cual, los dos vértices se encuentran en el ecuador y uno coincide con el polo) se ve que la suma de los ángulos en B y C, siendo ellos rectos, es de 180°; pero sumándoles el ángulo en A, la suma de los ángulos internos del triángulo BAC es siempre mayor que 180°.

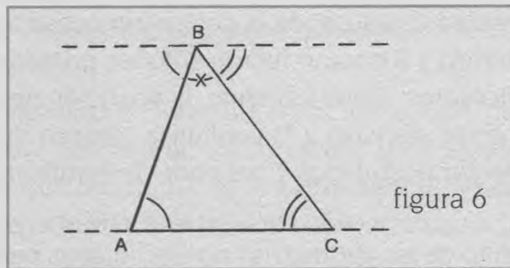


figura 6

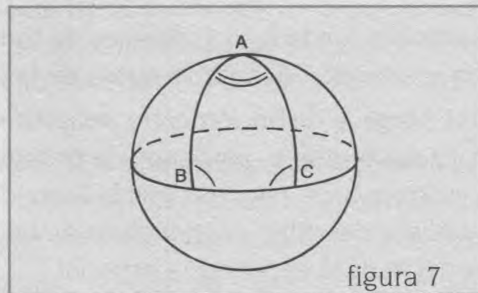


figura 7

Todo esto para la geometría elíptica de Riemann. Y visualizando, con otros modelos, el espacio de Lobachevski, se puede demostrar que, sobre él, la suma de los ángulos internos de un triángulo es menor de 180°. Así por ejemplo, dado el eje CD (figura 8), se puede construir a partir de una curva dada, llamada tractriz (el arco A B de la figura 8), rotándola alrededor de la tabla CD, una porción del plano de Lobacewskij, en donde se verifica, entre otras cosas, que todos los

ángulos de la superficie tienen tres ángulos internos, cuya suma es menor que 180° (esto puede demostrarse, incluso, bajo una superficie curva).

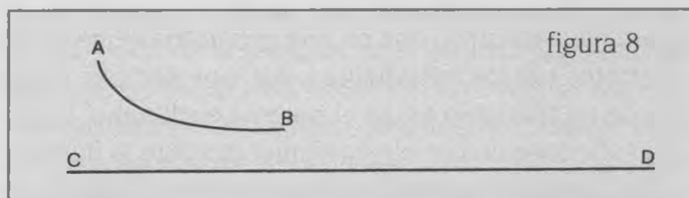


figura 8

3. El significado filosófico de la geometría no-euclidiana

Luego de estas aclaraciones sobre el origen de las geometrías no-euclidianas, lo que interesa es ver por qué representan una etapa importante en la historia del pensamiento. Pues bien, la primera cosa que debe decirse es que ellas acabaron con el dogma de la "verdad absoluta" de la geometría euclidiana. Nótese que las geometrías de Lobachevski y Riemann fueron sólo las primeras de muchas otras construidas por sus sucesores. Sintéticamente, la aparición de las geometrías no-euclidianas anotó un golpe decisivo a la confianza ingenua en la *intuición* con su pretensión de fundamentar postulados y por ende de justificar todo el edificio de la geometría.

Con el descubrimiento de las geometrías no-euclidianas perdió importancia la idea de los axiomas verdaderos por sí mismos, indudables y autoevidentes.

Así, los axiomas de *principios* fundados y fundantes de todo el sistema de teoremas, se transformaron en *comienzos* o *puntos de partida* de la demostración.

De este punto central, surge la distinción entre *geometría matemática* y *geometría física*: la primera desarrolla sus teoremas partiendo de premisas cuya relación con los objetos del mundo es irrelevante, mientras que la segunda se configura como una rama de la física y busca describir y racionalizar ámbitos de la experiencia sensible, de modo especial el de la experiencia espacial.

De este modo, el problema de la *verdad* de las proposiciones geométricas se desdobla en un problema de verdad matemática, que se reducirá a ser consecuencia lógica de los axiomas, y en un problema de verdad empírica, que confluye en la epistemología de las ciencias empíricas ya que éstas tratan de la relación entre teoría y realidad. En todo caso, la concepción de los axiomas entendidos como convenciones (y no como principios verdaderos), concepción que brota del descubrimiento de las geometrías no-euclidianas, implicaba

cuestiones importantes. Mientras que los axiomas fueron vistos como principios verdaderos, el problema de la coherencia del sistema estaba asegurado, ya que la deducción correcta de premisas verdaderas sólo genera consecuencias verdaderas y dos proposiciones verdaderas no pueden contradecirse. Pero si los axiomas no se configuran como proposiciones, verdaderas o falsas, entonces, no puede excluirse que, aun deduciendo correctamente de ellas, pueda encontrarse contradicciones.

Entonces, 1) ¿cómo puede asegurarse la *coherencia* del sistema cuyas premisas son sólo aceptaciones y no principios?

Este problema fundamental no es el único ya que también se da 2) el problema de la *completitud*, problema que se divide en dos: *a*) el de la *completitud sintáctica y b*) el de la *completitud semántica*.

a) *Completitud sintáctica*: ¿cómo es posible asegurarse de que los axiomas escogidos para un cierto cálculo pueden demostrar o refutar todas las proposiciones del cálculo?

b) *Completitud semántica*: si interpretamos un grupo de axiomas de modo que formalicen una teoría determinada (por ejemplo, la mecánica de Newton), ¿de qué modo puede asegurarse que no existen proposiciones verdaderas de la teoría que no son demostrables a partir de los axiomas propuestos?

Además del problema de la *coherencia* y de la *completitud*, está 3) el de la *independencia* en un sistema axiomático, de un axioma de otro: ¿cómo se hará para saber que un axioma no es deducible del conjunto de los otros axiomas del sistema?

Estos tres problemas, el de la *coherencia, el* de la *completitud* y el de la *independencia* no se presentaban en la concepción clásica de los axiomas como principios, pero se hacen urgentes luego del descubrimiento de las geometrías no-euclidianas.

En primer lugar, el más urgente de todos será el problema de la coherencia, porque un sistema formal incoherente, deja de existir (pues se pueden deducir del mismo cualquier proposición y por ende las negaciones de los axiomas) y, luego, porque las pruebas de completitud y de independencia pasan a través de una prueba de coherencia. La lógica del siglo XX buscará, sobre todo, con David Hilbert, resolver estos problemas. Pero será Kurt Gödel quien, con su trabajo, derribará muchas esperanzas.

IV. *La teoría de la evolución biológica*

1. El debate sobre la "evolución" en Francia: Lamarck, Cuvier y Saint-Hilaire

La teoría de la evolución ha aparecido muchas veces en la historia del pensamiento occidental a partir de Anaximandro. Sin embargo, logra mostrar toda la fuerza teórica y fecundidad explicativa sólo a comienzos del siglo XIX. Anteriormente, además del creacionismo para el cual la naturaleza, ministra de Dios, continuaba produciendo especies vivas, excepto al hombre, una teoría muy influyente fue la de la "fijeza" de las especies: las especies animales y vegetales han sido creadas por Dios, aparentemente antes de la creación del hombre y se han perpetuado tal cual, es decir, sin cambios, a través de las sucesivas generaciones. Esta teoría fue formulada por el gran genio C. Linneo (1707-1778), al que se debe la nomenclatura binaria usada aun en zoología y en botánica con estas palabras: "*Species tot numeramus quot in principio creavit infinitum ens*". Ahora bien, en 1809, Jean-Baptiste Monet, caballero de Lamarck (conocido con este último apellido), publicó su *Filosofía zoológica* en la que sostiene que la evolución de la especie se debe al estímulo del ambiente: el ambiente instruye al organismo que se transforma, adaptándose justamente a éste.



Carlo Linneo (1707-1778) en un grabado de la época. Este gran naturalista fue el inventor de la nomenclatura binominal (también llamada nomenclatura binaria) de las especies vegetales y animales empleada todavía hoy por los científicos.

Más concretamente, Lamarck formula dos leyes, la del "uso y desuso de los órganos" y la de la "heredabilidad de los caracteres adquiridos". La *primera ley dice*: "En todo animal que no haya superado el final de su desarrollo, el empleo más o menos frecuente y continuo de un órgano cualquiera, fortalece poco a poco este órgano, lo desarrolla, lo hace más grande, y le confiere un poder proporcionado a la duración de su uso, mientras que la ausencia constante del uso de tal órgano lo debilita insensiblemen-

te, lo deteriora, disminuye progresivamente sus facultades y termina por hacerlo desaparecer". La *segunda ley afirma*: "Todo cuanto la Naturaleza ha hecho adquirir o perder a los individuos por la influencia de las circunstancias, a las que su raza se halla expuesta desde hace tiempo, y por consiguiente, por efecto del uso predominante de dicho órgano o de continuo desuso no constante, lo conservan a través de las generaciones y lo trasmiten a los nuevos individuos que provienen de él, siempre y cuando los cambios adquiridos sean comunes a los dos sexos o al menos los que produjeron estos nuevos individuos".

Aunque la teoría de Lamarck es ingeniosa y sencilla, no tuvo gran éxito. Fue combatida fuertemente, entre otros, por el fundador de la anatomía comparada y de la paleontología, Georges Cuvier (1769-1832) quien, habiendo encontrado yacimientos que contenían fósiles diferentes, y que por lo mismo revelaban ambientes diversos de diferentes épocas, sostuvo que en distintos momentos de la historia de la tierra, se habrían verificado cataclismos o *catástrofes* o revoluciones repentinas que habrían hecho morir a todos o a casi todos los organismos vivos en una región dada a la cual, después de la catástrofe, habrían pasado otras especies provenientes de otras regiones.

Lamarck, pues, formuló una teoría evolutiva. Cuvier, fundador de la anatomía comparada y la paleontología, que luego llegarían a ser dos ejes básicos de la teoría evolutiva, niega la evolución. Él, sin embargo, debía confrontarse con otro naturalista, Etienne Geoffroy-Saint-Hilaire (1772-1844) quien, era docente como Lamarck y Cuvier en el Museo Nacional de Historia Natural de París, y que retomó y defendió las ideas evolucionistas de Lamarck y del naturalista Buffon (1707-1788).

2. Charles Darwin y el "origen de las especies"

La teoría de la evolución representó en el siglo XIX un fenómeno similar a cuantos han sucedido siglos antes en astronomía con Copérnico: una verdadera *revolución científica*, fecunda en grandes desarrollos y no sólo en el campo de la biología. Con el evolucionismo desaparece la imagen milenaria del hombre; imagen encarnada en la teoría fijista que hablaba de especies fijas e inmutables existentes desde la creación. Y si con Copérnico la revolución astronómica sistematiza de nuevo el *orden espacial* y da a la tierra y al hombre un puesto bien distinto del primero, con Darwin, la revolución biológica sistematiza de nuevo el *orden temporal* del hombre. Con Copérnico y con Darwin cambia la teoría concerniente al *puesto del hombre en la naturaleza*.

Darwin (1809-1882) quiso estudiar medicina y luego pensó entrar en la carrera eclesiástica, hasta que en 1831 se embarcó como naturalista a bordo del bergantín inglés con tres mástiles, *Beagle*, que se preparaba para realizar una exploración científica alrededor del mundo. El 15 de septiembre de 1835 atracó en las islas Galápagos, un archipiélago del Pacífico. Ahí se encontró ante una especie de pinzones con picos de proporciones diferentes según las islas en las que vivían. Estas pequeñas diferencias habían impresionado vivamente a Darwin. "Evidentemente hechos como estos y muchos otros, pueden explicarse suponiendo que las especies se modifiquen gradualmente".

Luego de su regreso a Inglaterra, Darwin trabajó intensamente en la recolección de datos que tuvieran relación "con las variaciones de los animales y de las plantas, tanto en el estado doméstico como en el natural". El trabajo que desarrolló Darwin en aquel período fue extraordinario y no tardó en darse cuenta de que "la selección era la clave del éxito del hombre cuando conseguía razas útiles de animales y plantas. Pero –escribe Darwin– por un tiempo me resultó incomprensible cómo la selección podría aplicarse a los organismos que viven en estado natural".

En su *autobiografía* Darwin narra que: "En octubre de 1838, es decir, quince meses luego de haber comenzado mi investigación sistemática, me sucedió que leí por placer, los escritos de Malthus sobre la población, y estando bien preparado para apreciar la lucha por la existencia que continúa por doquier, por la prolongada observación de las costumbres de los animales y las plantas, me impactó enseguida el hecho de que bajo estas circunstancias las variaciones favorables tendían a ser conservadas y las desfavorables a ser destruidas".



Charles Darwin (1809-1882), fue el gran teórico del evolucionismo. Este es un retrato en una aquarela de G. Richmond

Con esto, Darwin tenía una teoría para trabajar. Y lo hizo durante veinte años, desde el comienzo del verano de 1858, cuando Alfred Russell Wallace (1823-1913), un joven naturalista que en aquel período se hallaba en

las Molucas, le envió un ensayo titulado *Sobre la tendencia de las variedades a separarse indefinidamente del tipo original*, en el que proponía una teoría como la de Darwin. Así Darwin, solicitado por Lyell y el botánico Joseph D. Hooker (1817-1911), publicó en las *Actas de la Sociedad Linneana*, de Londres, el ensayo de Wallace y una síntesis del propio manuscrito sobre la teoría evolucionista, junto con una carta al botánico norteamericano Asa Gray (1810-1888), escrita el 5 de septiembre de 1857. Esto sucedía en 1858.

En 1859, Darwin dio por fin a la imprenta *El origen de las especies mediante la selección natural*, escrito en el que precisamente sostuvo que las especies se originan por la selección por parte del ambiente de las más idóneas entre las variaciones hereditarias existentes. La evolución, en otras palabras, puede ser considerada como una serie de adaptaciones, cada una adquirida o descartada por una determinada especie bajo la presión selectiva, durante un largo período de tiempo.

Pero, ¿cuáles eran exactamente las pruebas que apoyaban la teoría? Pues bien, Darwin mismo clasificó las pruebas de la teoría evolutiva en cinco tipos principales:

1) Pruebas tomadas de la herencia y de la crianza, con consideración particular de las variaciones debidas a la domesticidad.

2) Pruebas provenientes de la distribución geográfica.

3) Pruebas provenientes de testimonios fósiles.

4) Pruebas tomadas de la "afinidad recíproca entre los seres vivos".

5) Pruebas provenientes de la embriología y de los órganos rudimentarios.



Caricatura de la teoría de Charles Darwin publicada en la revista londinense *Punch*, el 25 de mayo de 1861.

Hacia la conclusión de *El origen de las especies*, Darwin dice que "autores" de muy alto nivel parecen perfectamente satisfechos con la opinión que cada una de las especies haya sido creada independientemente. Sin embargo, añade: "Para mi mentalidad ello corresponde más con cuanto conocemos de las leyes impre-

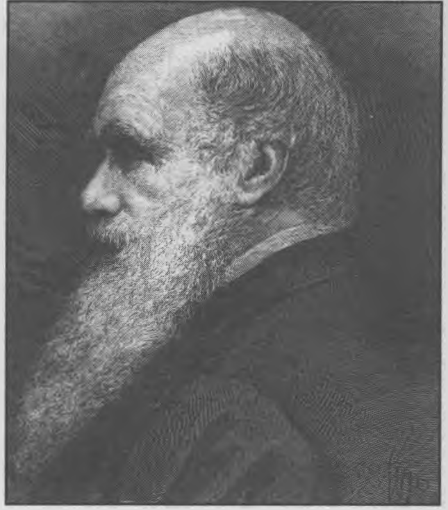
sas sobre la materia por el Creador, el concepto de que la producción y extinción de los habitantes pasados y actuales del mundo se deriven de causas segundas, semejantes a las que determinan la muerte y el nacimiento de un individuo. Cuando concibo todos los seres, no como creaciones especiales, sino como descendientes directos de algunos seres, escasos, que vivieron mucho tiempo antes, de que se depositaran en los primeros estratos del sistema silúrico, me parece que resultan mejorados".

Pero ¿cuáles son las "leyes impresas en la materia" de las que habla Darwin? Estas leyes, responde: "Tomadas en sentido general, son el desarrollo con reproducción, la variación unida a la acción indirecta y directa de las condiciones de vida y del uso y desuso, un ritmo de incremento numérico tan alto que lleve a la lucha por la vida y consiguientemente a la selección natural, que a su vez, implica la divergencia de caracteres y la extinción de las formas menos perfeccionadas. Luego, de la guerra de la naturaleza, de la carestía y de la muerte, nace la cosa más alta que pueda imaginarse: la producción de los animales más elevados. Hay algo de grandioso en esta concepción de la vida con sus muchas potencialidades, que inicialmente fue dada a pocas formas o a una sola y que, mientras el planeta seguía girando según la ley inmutable de la gravedad, evoluciona, se desenvuelve, partiendo de principios tan simples, hasta crear formas infinitas extremadamente bellas y maravillosas".

3 El origen del hombre

Leyendo *El origen de las especies* no podía surgir ninguna duda (y no surge) de que Darwin incluía al hombre entre los productos de la selección natural. Y sin embargo, pasaron doce años antes de que Darwin publicara los dos volúmenes de *El origen del hombre*. En el primer capítulo sobre *Pruebas del origen del hombre desde una forma inferior*, Darwin, entre otras cosas, escribe: "El hombre puede recibir de los animales inferiores y comunicarles algunas enfermedades. Este hecho demuestra la afinidad de sus tejidos y de la sangre tanto en la microestructura como en la composición, mucho mejor de lo que hace su comparación en el microscopio o mediante el análisis químico más preciso [...]. Las medicinas producen sobre ellos los mismos efectos que producen en nosotros. Muchas especies de monos experimentan mucho placer en tomar té, café, bebidas alcohólicas; además, como yo mismo lo he visto, fuman tabaco con placer [...]. En conclusión, no es posible exagerar la estrecha correspondencia en la estructura general, en la microestructura de los tejidos, en la composición química y en la constitución, entre hom-

bres y animales superiores, en especial los monos antropomorfos [...]. El hombre, y todos los otros animales vertebrados, han sido construidos sobre el mismo esquema general, pasan por los mismos estadios primitivos de desarrollo y conservan ciertos caracteres en común. Por consiguiente, debemos admitir francamente su origen común. Y sólo nuestro natural prejuicio y la soberbia son los que nos hacen declarar a nuestros antepasados como semidioses, que nos induce a dudar de esta conclusión. Pero no está lejano el día en que parecerá extraño que naturalistas, buenos conocedores de la estructura comparada y del desarrollo del hombre y de los otros mamíferos, hayan creído que cada uno de ellos fuera obra de un acto distinto de creación".



Estampa, del siglo XIX, de Charles Darwin en edad avanzada

V. *La física en el siglo* XIX

1. La física en los comienzos del siglo

Respecto de la investigación en el campo de la física, el siglo XIX se abrió con dos realizaciones de gran importancia: justamente en 1800, A. Volta (1745-1827) anunció la invención de la pila; y más o menos en el mismo período (la publicación se hizo en 1802), Th. Young (1773-1829) verificó, con una experiencia histórica, la interferencia entre los rayos luminosos. Los dos descubrimientos representaron dos pasos sustanciales hacia delante para otras tantas ramas de la física clásica, la *electrología* y la *óptica*, que conocerán en este siglo notable desarrollo, colateral, en un primer momento, al de la *mecánica*. Lo mismo sucederá, como se verá, también con la *acústica* y la *termología*. Tal evolución implicará la progresiva especialización de los investigadores, que alcanzó, en el siglo XX, niveles exasperantes: pero en aquel período, la especialización se hallaba en sus inicios, como lo atestiguan las personalidades tanto de Volta (estudioso, además de la electricidad, del calor, la química, la meteorología, y otros temas) y de Young (que era ante todo médico práctico estudioso de problemas biológicos y se ocupó tam-

bién de otras ramas de la física y fue gran colaborador de Champollion en el desciframiento de la piedra de Rosetta). Lo más importante es comprender que el carácter unitario, no especializado, de la investigación científica en los inicios del siglo XIX, tiene su *fundamento teórico* en el primado que la *mecánica* mantendrá durante la mayor parte del siglo en los ámbitos de la física y, más en general, en las ciencias de la naturaleza.

Justamente, en la primera mitad del siglo, la mecánica clásica alcanzó su más alto nivel, mediante una aplicación, cada vez más profunda, de las matemáticas. Además, éstas traían un impulso decisivo para su desarrollo y progreso, especialmente en los análisis infinitesimales, de sus aplicaciones en la mecánica. De esta unión nació, y rápidamente se independiza, una nueva disciplina: la *física matemática* (A. M. Legendre, 1752-1833; K. F. Gauss, 1777-1855 y otros). El resultado de mayor importancia alcanzado en este período por la mecánica como núcleo de la física, fue el *principio de la conservación de la energía*, con todos los problemas relacionados a la progresiva implicación de los fenómenos térmicos: volveremos dentro de poco sobre este aspecto. Y en cuanto a las relaciones con otras ciencias de la naturaleza, es de notar que la mecánica ha sido un componente esencial de la fisiología, rama fundamental de los estudios biomédicos, nacida como ciencia moderna en el siglo XIX (C. Bernard, 1813-1878; el mismo Young; entre los físicos: J. L. Poiseuille, 1797-1869; H. L. F. von Helmholtz, 1821-1894; E. Mach, 1838-1916, todos grandes estudiosos de la mecánica).

2. El mecanicismo determinista como "programa de investigación"

El estudio de la mecánica, como lo habían fundado Galileo y Newton y como se había desarrollado luego, había conducido a una concepción *rígidamente determinista* del mundo físico y, por consiguiente, de la centralidad de la mecánica, de toda la realidad material. La mecánica clásica, como se sabe, se basa en la ley de la gravitación universal y en las tres leyes de la dinámica: de las cuales es posible, en principio, deducir, sin algún margen de indeterminación, la evolución segura de un sistema material cualquiera con tal que se conozcan las condiciones iniciales y las características mecánicas. La idea del determinismo mecanicista permea por sí toda la cultura del siglo XIX y el personaje más representativo del determinismo más extremo es P. S. de Laplace (1749-1827).

Tales eran las precisiones y la profundidad alcanzada por la mecánica y su papel dentro de la física y de las ciencias en general había sido y seguía siendo

tan central, que desde el final del siglo anterior prácticamente ningún científico ponía en duda el hecho de que cualquier fenómeno natural (físico, químico, biológico, etc.), podía ser explicado con las leyes de la mecánica clásica. Para todo el período que va, en general, desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX, más o menos, las investigaciones en la física, como en otros campos, se caracterizaron por el esfuerzo de realizar un gigantesco *programa de investigación científica*, que consistía en la profundización de la mecánica y en la extensión de sus leyes a la explicación de todos los fenómenos naturales. En este sentido, la investigación en física de este período se configura como "ciencia normal", en el sentido dado por Kuhn a este término, dominada por el paradigma del mecanicismo. El origen del mecanicismo, en realidad, venía de atrás y podría hacerse remontar hasta Descartes. Sin embargo, la realización del programa mecanicista fue intentada en el siglo XIX.

Esto se realizó plenamente, y sin dificultad alguna, en el sector de la *acústica*, ya que, precisamente en ese período, la acústica encuentra su sistematización teórica como estudio mecánico de las ondas en los medios materiales (J. W. Rayleigh, 1842-1919). Desde ese momento, el estudio de los sonidos deja de ser objeto de investigación de base, para ser considerado de modo predominante desde el punto de vista aplicado, técnico e interdisciplinar. Y el programa mecanicista se realiza con tanta plenitud, aunque luego de numerosas dificultades, y la brillante solución de varios y difíciles problemas, en el sector de la termología. Un primer problema fue planteado por el gran matemático J. B. Fourier (1758-1830), que había estudiado teóricamente la conducción térmica: él observó que el calor se propaga siempre de acuerdo con una dirección privilegiada, del cuerpo en temperatura más alta al de la temperatura más baja, con tendencia, por consiguiente, al equilibrio. Esto aparece en oposición con la mecánica clásica, que excluye tanto la existencia de direcciones privilegiadas como la tendencia al equilibrio y a la irreversibilidad.

Una segunda cuestión fue planteada por el estudio de las transformaciones energéticas. En 1845, J. P. Joule (1818-1889), demostró que la energía mecánica puede transformarse integralmente en calor (primer principio de la termodinámica). Unos años después R. J. E. Clausius (1822-1888), con base en los estudios de N. L. Sadi Carnot (1792-1832), enunció el principio según el cual no es posible transformar integralmente una cierta cantidad de energía térmica en energía mecánica, sino que una parte de la primera es cedida al exterior (segundo principio de la termodinámica). Así estamos en el fundamento teórico del problema

de la energía: en cualquier transformación en la cual esté implicado el calor, una parte de la energía se dispersa, aumentando el desorden del universo. Esto comporta una tendencia general hacia un equilibrio final e irreversible.

Una primera síntesis teórica de la *termodinámica* fue elaborada por Lord Kelvin (1824-1907) en 1865: fue él quien introdujo el concepto de "entropía", grandeza que expresa el desorden que, en un sistema cerrado, crece en cada transformación de modo justamente irreversible. En este punto, la contradicción con la mecánica de Newton, teoría –se ha dicho– de los fenómenos irreversibles sería grave: pero es sólo aparentemente. Como lo demostraron J. W. Gibbs (1839-1903), L. C. Boltzmann (1844-1906), Clausius, Rayleigh, Maxwell (sobre el que hablaremos), y otros, la composición puede encontrarse por la aplicación de los métodos estadísticos a sistemas que, como los termodinámicos, constan de un número enorme de partículas: con esta premisa se demuestra que el paso espontáneo del calor de un cuerpo más frío a otro más caliente, o una transformación termodinámica completa, no sucede en realidad, aunque en teoría sea posible, porque tiene una probabilidad de verificarse casi nula.

El éxito del mecanicismo en la *óptica* fue más rápido por mucho tiempo. En esta ciencia, como en la termodinámica, registramos la competencia entre teorías corpusculares y ondulatorias: mientras que la teoría del calor como sustancia material que pasa de un cuerpo a otro fue abandonada prontamente, ambas familias de teorías continuaron coexistiendo para la luz. En efecto, mientras que la experiencia de Young corroboraba la teoría según la cual la luz es una onda a través de una sustancia particular (el "éter"), otras experiencias sobre la refracción y la doble refracción (J. B. Biot, 1774-1862; D. Brewster, 1781-1868) corroboraban la teoría rival, según la cual, los rayos luminosos son haces de corpúsculos. La controversia encontrará con Maxwell una primera definición en sentido ondulatorio, y sólo entonces nacerán los contrastes con la mecánica. Hasta ese punto, todos *creían* poder reconducir ambas teorías al ámbito de las leyes de la mecánica.

3. De la electrostática a la electrodinámica

El primer obstáculo insalvable en el camino de la realización del programa mecanicista se presentó con el progreso de los estudios y las investigaciones sobre la electricidad. La construcción de la pila, obra de Volta, revistió una importancia

fundamental, en cuanto ella permitió poner en evidencia las cargas eléctricas relevantes por un tiempo suficientemente largo para que se puedan registrar sus movimientos, es decir, las corrientes eléctricas. En otras palabras, con Volta asistimos al paso de la electrostática a la electrodinámica. Las dos leyes de la corriente eléctrica en los conductores sólidos, fueron enunciadas en 1827 por G. S. Ohm (1787-1854), y aun hoy se designan con su nombre. Entre los efectos de las corrientes, el primero que experimentó fue el del estado químico (hidrólisis, electrólisis) y esto ocurrió inmediatamente después del anuncio del descubrimiento de Volta; y ha de anotarse que la química como disciplina científica había nacido recientemente.

Hacia 1840, Joule estableció la ley con base en la cual se desarrolla un segundo efecto de las corrientes eléctricas: el efecto térmico. Sin embargo, no serán estas investigaciones sobre estos dos efectos las que proporcionarán elementos de crisis al programa mecanicista, sino el *electromagnético* y, como se verá, la crisis será tal que ayudará de modo determinante a mover las bases del edificio del mecanicismo.

Los primeros estudios modernos de electrostática se habían asimilado perfectamente, a decir verdad, dentro del mecanicismo: al punto que la ley fundamental de la interacción de la electrostática fue formulada por C. A. de Coulomb (1736-1806), con base en las analogías con la interacción de la gravedad, y la ley de Coulomb es precisamente semejante de manera formal a la ley de la gravitación universal de Newton. Los primeros experimentos sobre los efectos magnéticos de la electricidad se remontan al siglo XVIII: pero también por estos fenómenos se hacen posibles los experimentos adecuados con la sola disponibilidad de la pila. En 1819, H. C. Oersted (1777-1851), verificó experimentalmente el efecto de una corriente eléctrica sobre una aguja magnética; al año siguiente, A. M.

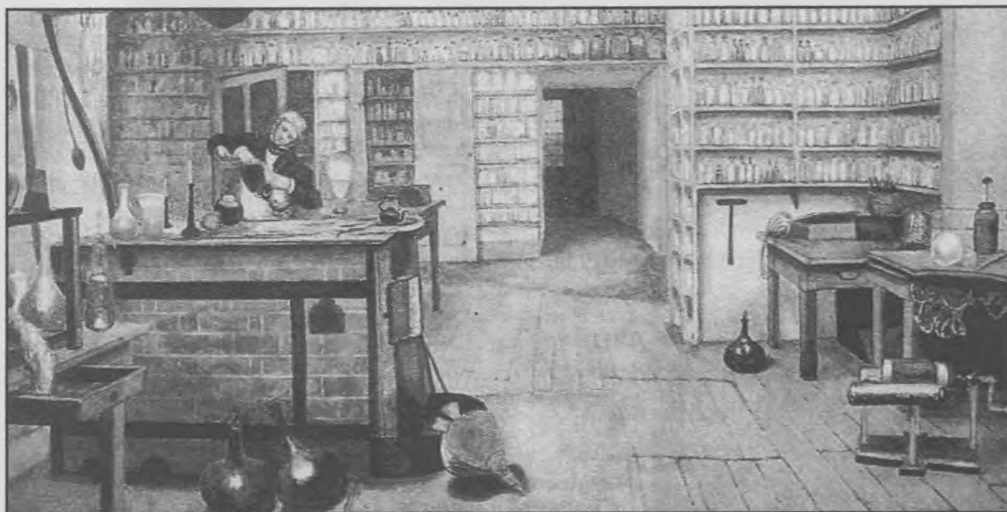


El científico francés André Marie Ampère en un grabado de la época.

Ampère (1775-1836) demostró la equivalencia completa entre un magneto y un espiral de conductor atravesada por una corriente. M. Faraday (1791-1877), uno de los escasos estudiosos con múltiples intereses a la manera de Young o Volta, partió del examen atento de las investigaciones realizadas hasta ese punto, y elaboró la hipótesis de que es posible obtener una corriente eléctrica con la variación de un campo magnético. Tal fenómeno (inducción electromagnética) fue verificado experimentalmente por J. Henry (1799-1878), conocido también por haber realizado el primer electromagneto; la primera ley cuantitativa de las corrientes inducidas fue formulada en 1830 por F. E. Neumann (1798-1895). La historia posterior de la electrodinámica y del electromagnetismo es historia de una cantidad enorme de aplicaciones técnicas y prácticas de amplio impacto sobre la sociedad: del motor a los generadores eléctricos, del teléfono a las lámparas eléctricas. No obstante, tratar el tema de las aplicaciones técnicas sobrepasa los propósitos de este volumen.

4. El electromagnetismo y la nueva síntesis teórica

Faraday tiene el mérito de haber hecho una serie de experimentos sistemáticos sobre el electromagnetismo y de haber insertado los resultados en un *marco teórico nuevo*. Él no se ocupaba tanto de las aplicaciones prácticas de sus estudios



El científico inglés Michael Faraday trabajando en su laboratorio, en una estampa de la época.

como de su valor cognoscitivo teórico: así como Oersted experimentó la influencia profunda de Schelling y de los otros filósofos alemanes de la naturaleza, así Faraday nutrió la convicción, *puramente metafísica al comienzo*, de que la electricidad, el magnetismo, la luz y la misma gravedad eran diversas manifestaciones de una única fuerza. Y, como ha sucedido tantas veces en la historia del pensamiento, la ciencia conquista un tramo de metafísica con el avance de sus posibilidades técnicas: Faraday fue precisamente el que abrió el camino, controlando experimentalmente que un campo magnético puede hacer girar el plano de la polarización de la luz y estudiando matemáticamente las propiedades de los campos eléctrico y magnético. Pero será Maxwell quien logrará el éxito.

J. C. Maxwell (1831-1879) renuncia a reconducir a una única teoría los fenómenos gravitacionales y centró su interés sobre el electromagnetismo (aunque sin abandonar los estudios, por ejemplo, de termodinámica). Entre 1861 y 1873, expuso, en una serie de estudios, toda la teoría clásica del campo electromagnético que lleva su nombre: ella está compendiada en cuatro fórmulas vectoriales con derivadas parciales: las "ecuaciones de Maxwell". La expresión matemática es algo complicada, pero el concepto de fondo es simple: es verdadera la hipótesis de Faraday según la cual las variaciones del campo electromagnético inducen un campo eléctrico y las variaciones del flujo del campo eléctrico inducen un campo magnético. Es la primera gran síntesis teórica en física, luego de la de Newton. Ésta, al igual que la de Newton, es una construcción completamente abstracta, matemática, y como Maxwell murió prematuramente, no pudo someterla a prueba con técnicas nuevas. Pero como toda teoría científica, ella preveía fenómenos que no se habían observado aún, lo que la exponía a futuros controles. La prinera gran serie de controles tuvo que ver precisamente con a la hipótesis de la existencia de las ondas electromagnéticas y de sus propiedades y fue hecha por H. Hertz (1857-1894), nueve años después de la muerte de Maxwell. Hertz verificó también que tales ondas tienen las propiedades geométricas de las ondas luminosas (reflexión, refracción, difracción, etc.). Luego vinieron también otras verificaciones importantes: en conjunto, resultó corroborada la hipótesis de fondo, también propuesta por Maxwell, de que la luz no es sino un caso particular de onda electromagnética. Luego la teoría fue consolidada rápidamente.

5. La oposición con la mecánica de Newton

En este momento, estarían dadas todas las condiciones para un nuevo período de la ciencia normal (en el sentido de Kuhn) si no fuera por la dualidad de los

paradigmas: en efecto, muy pronto aparecieron los primeros contrastes entre las dos teorías generales, y la importancia de dicho contraste llegará a ser tal, en cierto momento, que en definitiva hará vanos todos los esfuerzos para conciliarlas. Una teoría "mecánica" de las ondas electromagnéticas postulaba, en efecto, como en el caso de la luz, que fueran vibraciones (análogas a las ondas sonoras en los medios materiales) de un medio particular que invade toda la materia, con propiedades algo singulares, llamado "éter". Y el mismo Maxwell, como muchos otros estudiosos que lo precedieron, creía en la existencia del eter. Sin embargo, dicha existencia comportaba la exclusión de dos cargas que pudieran interactuar a distancia directamente, como en cambio, había creído Newton que pudiera ocurrir por la interacción gravitacional entre dos masas. Pero, sobre todo, los intentos de determinar las propiedades "mecánicas" del éter daban resultados desalentadores: éste debería ser simultáneamente muy rígido y poco denso en extremo; debía haber interactuado con las otras sustancias en algunos casos y no en otros; y así sucesivamente. Se pensaron entonces muchas hipótesis ingeniosas para "hacer cuadrar las cuentas" en una conciliación entre las dos teorías: y esto, de todos modos, constituye ya una primera fuente de duda, debilita la confianza de la que había gozado, por más de siglo y medio, la mecánica clásica.

En realidad, las dos teorías son incompatibles: Newton, por ejemplo, creía en el espacio y el tiempo absolutos y en la acción instantánea a distancia entre dos cuerpos, mientras que Maxwell excluía que dos cargas pudieran atraerse o rechazarse directamente, y teorizaba su interacción por el éter, por lo tanto, no instantánea, refutando así el espacio y el tiempo absolutos. Pero también otra serie de evidencias pusieron en crisis irreversible la teoría de Newton y precisamente en la que había sido su base empírica original, es decir, la ley de Kepler, particularmente la primera. Ya en 1859, U. J. J. Le Verrier (1811-1877), el mismo que trece años antes había previsto la existencia de Neptuno con metódicas valoraciones de las anomalías en el movimiento de Urano, puso de relieve, en el movimiento de Mercurio, una anomalía diferente, no explicable con una hipótesis análoga. Aun teniendo en cuenta todas las posibles perturbaciones, hay una rotación en elipsis en torno al sol, que resulta absolutamente inexplicable a la luz de la teoría de Newton. Se trata de un diezmilésimo de grado en un año; una anomalía mínima, pero muy clara, y que será confirmada por posteriores y más precisas determinaciones.

La crisis de la mecánica clásica encuentra una referencia epistemológica en E. Mach, quien hace una crítica radical a los principios de la mecánica clásica, poniendo en evidencia las contradicciones más graves, particularmente sobre la hipótesis del movimiento absoluto y *concluyó con la renuncia a formular cualquier*

modelo mecánico o de otro género, para la naturaleza y a fundamentar el conocimiento en la pura y simple conexión de las sensaciones.

A pesar de los numerosos intentos hechos a fines del siglo XIX para tratar de sanar la crisis de la mecánica clásica, se puede afirmar sustancialmente que, en ese momento, la hipótesis de Maxwell estaba consolidada, mientras que la de Newton era ya insostenible y estaba todavía en vigor sólo porque aún no se presentaba una alternativa válida: para ésta es necesario esperar hasta la llegada del genio A. Einstein (1879-1955). Entretanto, a Einstein le preparó el terreno H. A. Lorentz (1853-1928), quien, en el intento de conciliar las teorías luego de las experiencias de Michelson y Morley, elaboró un método para el cambio de las coordenadas (las "transformaciones de Lorentz") que será esencial para la síntesis de Einstein, aun siendo todavía impreciso: en él, el tiempo ya no es absoluto sino que varía de un sistema a otro, y las ecuaciones de Maxwell son invariables.

Un gran giro teórico se estaba preparando en el intervalo, el que llevará a la teoría de los cuantos y al estudio de la estructura interna del átomo. En 1897, J. J. Thompson (1856-1940) demostró la naturaleza corpuscular de los rayos catódicos: estudió el electrón. Tres años después, Max Planck (1858-1947), estudiando la energía térmica emitida por un "cuerpo negro" introdujo el concepto de "cuanto de acción". Pero sobre estas dos nuevas familias de teorías físicas fundamentales volveremos cuando hablemos del desarrollo de las ciencias en el siglo XX.

VI. La *lingüística*: *Humboldt*, *Bopp*, *la "ley de Grimm" y los "neogramáticos"*

1. W. von Humboldt: la lengua crea el pensamiento

Puede decirse que el creador de la lingüística moderna fue Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Herder había sostenido que debía existir un nexo íntimo entre lengua y carácter nacional. Pues bien, Humboldt precisó la idea de Herder al afirmar que cada lengua tiene su propia estructura típica y distintiva, que refleja, por una parte, y por otra, condiciona el modo de pensar y de expresarse que emplea la gente. También Herder había dicho que: "La cadena de los pensamientos llega a ser una cadena de palabras". Humboldt había estudiado diferentes lenguas que, como el chino, el malayo, el vasco, las lenguas semiticas y las lenguas amerindias, no pertenecen a la esfera indoeuropea. Impresionado por la gran

diversidad estructural de las distintas lenguas, Humboldt pensó que era posible establecer una relación entre lengua y mentalidad de un pueblo, de modo que de aquella pudiera deducirse fácilmente la otra. En todo caso, para Humboldt, la lengua es una creación *continua* del espíritu humano. La lengua es una *enérgeia* y no un *érgon*. Y es ella la que crea el pensamiento: así como los números nos sirven para calcular, también las palabras nos sirven para pensar.

2. La construcción de la "gramática comparada"

Humboldt ejerció una profunda influencia en la ciencia alemana de la primera mitad del siglo XIX. Su enseñanza tuvo efectos benéficos sobre los estudiosos de la gramática comparada. En efecto, hacia la mitad del siglo XVIII, se había descubierto que la lengua sagrada de la India, es decir, el sánscrito, estaba emparentada con el latín, el griego y otras lenguas indoeuropeas. Sir William Jones (orientalista inglés que independientemente de otros, realizó tal descubrimiento) en 1786 dijo a propósito de este parentesco hallado entre el sánscrito y las lenguas indoeuropeas, que se trataba "de una afinidad tan fuerte que ningún filólogo podría examinar tales lenguas sin pensar que las mismas se hayan originado del mismo tronco, que quizá ya no existe". Entretanto, en 1795, se fundó en París la *Escuela Nacional de las lenguas Orientales*, en la que Friedrich Schlegel se inspiró para su famoso libro *La lengua y la sabiduría de los indios* (1808). Sin embargo, quien adujo serias pruebas sobre el parentesco de estas lenguas y simultáneamente creó la gramática comparada de las lenguas indoeuropeas fue Franz Bopp (1791-1867) quien entre 1833 y 1849 terminó la composición de su *Gramática comparada* (que fue publicada con complementos nuevamente en 1857-60), en la que se compara precisamente el sánscrito con el griego, el latín, el persa, las lenguas gemánicas, (gótico y alemán) también con el lituano y el eslavo antiguo.


Wilhelm von Humboldt (1767-1835) creador de la lingüística moderna.

Al nombre de Bopp debe unirse el de Jacob Grimm, quien en 1822, en la segunda edición de su *Gramática alemana*, hizo conocer investigaciones detalladas sobre la his-

toria fonética de las lenguas germánicas. Y aunque ya en 1818 habían sido indicadas por Rask y en 1821 por Bedsforff, fue él quien descubrió la "ley de Grimm" relacionada con la rotación consonántica. Este descubrimiento es de mucha importancia, ya que representa el primer ejemplo de la regularidad de las transformaciones fonológicas de la lengua que servirán de base para la lingüística histórica. En resumen, lo que Grimm notó fue que las lenguas germánicas generalmente tienen:

1) Una f dulce donde las otras lenguas indoeuropeas, como el griego y el latín, tienen una p.
2) Una p en donde las otras tienen una b.
3) Un sonido "th" donde las otras tienen una t.
4) Una t donde las otras tienen una d.

Y así sucesivamente hasta llegar al esquema que vemos a continuación:

Gótico	f	p	b	ϑ	t	d	h	k	g
Latín	p	b	f	t	d	t	c	g	h
Griego	p	b	ph	t	d	th	k	g	kh
Sánscrito	p	b	bh	t	d	dh	ś	j	h

El sueño de los primeros comparatistas fue el de reconstruir, mediante la confrontación, un estadio lingüístico primordial. Así, por ejemplo, Bopp creía que podría hallar la lengua original pre-indoeuropea, dado que estaba convencido de que las lenguas indoeuropeas conocidas eran una forma evolucionada, degradada, corrupta, de la lengua original.

3. La contribución de los "neogramáticos"

Sin embargo, contra la idea de cariz romántico de la existencia de una "proto-lengua", pura y original, que puede reencontrarse por la comparación, un grupo de estudiosos (llamado "neogramáticos") sostuvo, a partir del decenio 1870-1880, que la gramática comparada no consiste en confrontar las lenguas conocidas con un sistema ideal original, sino en un procedimiento que sirve para trazar, entre dos fechas dadas, la historia de las lenguas que pertenecen a una misma familia" (M. Leroy).

El principal reproche que los neogramáticos hacen a los antiguos comparatistas era el de haber ido de caza de una mítica lengua "original" y perfecta" con la grave consecuencia, dice uno de los más insignes neogramáticos, K. Brugmann (1849-1919), que "las recientes evoluciones lingüísticas eran dejadas de un lado, consideradas con cierto desprecio, como períodos agotados, decaídos, seniles. Pero –continúa Brugmann– es necesario decidirse "de una vez por todas, a abandonar expresiones nocivas como 'juventud', y 'vejez' de las lenguas", pues "de estas [expresiones] se han derivado hasta ahora sólo daños y poco provecho". Lo que se necesita es, en cambio, "formarse la representación general del desarrollo de las formas lingüísticas, no mediante hipotéticos símbolos lingüísticos originales [...] sino con base en las evoluciones lingüísticas cuyos precedentes puedan ser seguidos con documentos disponibles, a lo largo de un lapso más largo y cuyo punto de partida nos sea conocido directamente".

Por esto, otro neogramático, Hermann Paul (1846-1921), afirmó que: "El único estudio científico del lenguaje es el método histórico". Y el estudio histórico de las lenguas llevó a los resultados de las investigaciones de los neogramáticos, resultados de gran importancia, concernientes al conocimiento de las "leyes fonéticas" que –como escribió Osthoff (1847-1909)– "actúan ciegamente, con ciega necesidad". Las mejores investigaciones de los neogramáticos están expuestas en los cinco volúmenes de los *Lineamientos de gramática comparada de las lenguas indogermánicas* que K. Brugmann y B. Delbrück (1846-1921) imprimieron entre 1886 y 1900.

VII. El *nacimiento de la psicología experimental*

1. La "ley psicofísica fundamental" de Weber-Fechner

Si la sociología científica nació y se desarrolló sobre todo en Francia, bajo el signo del Positivismo, la psicología científica nació y se desarrolló particularmente en Alemania, en contacto con ciencias –que estaban en rápido desarrollo– como la física, la biología, la anatomía y especialmente la fisiología. El origen de la psicología científica está ligado al nombre de Ernst Heinrich Weber (1795-1888), Gustav Fechner (1801-1877), Hermann von Helmholtz (1821-1894) y de Wilhelm Wundt (1832-1920). Weber, profesor de anatomía en Leipzig, de 1829 a 1834 se dedicó intensamente al estudio de las sensaciones táctiles (de 1834 es su obra, *De tactu*, escrita en latín) y calculó que, a fin de producir igual incremento de sensaciones, los estímulos debían ser aumentados en proporción a su intensidad original. En otras palabras, Weber buscó fijar cuantitativamente la mínima diferencia, por ejemplo, entre

un peso y otro, para que se pudiera tener la sensación de que uno es más pesado que el otro. Intentó establecer la relación entre la intensidad del estímulo y los juicios que dan los sujetos sobre estas diversas intensidades.

Gustav Fechner fue quien, mediante investigaciones experimentales precisas, perfeccionó los resultados de Weber, llegando a la "ley psicofísica fundamental" (ley de Weber-Fechner), según la cual "los estímulos crecen en progresión geométrica, las sensaciones en progresión aritmética y la relación entre estímulo y sensación está representada por una curva logarítmica". Es decir, las sensaciones son proporcionales al logaritmo de los estímulos que las generan, de modo que (tomando S por las sensaciones; R por los estímulos; y C por la constante, que se ha de determinar experimentalmente), tenemos una formulación matemática de la ley que se formula así: $S = C \log. R$.

Esta ecuación de Fechner, da carácter matemático a hechos que se observan fácilmente. "Si en una cámara ya iluminada por una vela, añadimos una segunda, el aumento de iluminación es ciertamente más sensible que si llevamos una vela a una habitación en donde ya hay diez. O igualmente, la diferencia de pocos paquetes de cien gramos entre dos paquetes livianos es rápidamente perceptible, mientras que la diferencia también de pocos paquetes de cien gramos entre dos maletas pesadas, pasa desapercibida". Es posible escuchar un murmullo en una habitación tranquila, pero es necesario hablar en voz alta si queremos hacernos oír en una calle ruidosa.

Al hablar del nacimiento de la psicología científica, se debe recordar junto con Weber y Fechner, al fisiólogo Hermann Helmholtz, quien, justamente con base en un amplio conocimiento de los órganos de los sentidos y del sistema nervioso, afirmó que los órganos de los sentidos más que *registradores* son *elaboradores*: En efecto, no registramos objetos ante nuestros ojos sino que juzgamos la forma, la distancia, la disposición en un ambiente, etc. Como un astrónomo, que para determinar la posición de un astro, mide, confronta y argumenta deductivamente, así análogamente trabajan nuestros órganos de los sentidos: ellos organizan los "objetos", los elaboran, los valoran.

2. Wundt y el laboratorio de psicología experimental en Leipzig

Sin embargo, a pesar de estos ilustres predecesores, Wilhelm Wundt fue considerado como el primer psicólogo experimental. Asistente de Helmholtz en Heidelberg, luego de haber sido profesor en Zúrich, en 1875, obtuvo la cátedra de psicología en la facultad de filosofía de Leipzig. Allí, en 1879 (fecha crucial para

la historia de la psicología) Wundt fundó el primer instituto de psicología experimental. En este instituto se formaron científicamente los estudiosos más eminentes de la nueva disciplina. Científicos no sólo alemanes (Külpe, Kraepelin, Lehmann) sino también norteamericanos (Cattell, Stanley, Hall, Warren, Stratton, Titchener, etc.). Las contribuciones más significativas que se hicieron fuera del laboratorio de Leipzig, se refirieron, sobre todo, a la *visión* (estudios sobre el contraste visual, la ceguera relativa a los colores, las ilusiones ópticas, la visión del movimiento, etc.), pero también sobre el *tacto*, el *sentido del tiempo*, el *oído*, los *tiempos de reacción* (que luego se mostrarían de gran interés para la selección de los conductores de aeronaves veloces).

Traigamos ahora la teoría de Wundt. Para él, el objeto de la psicología está constituido por los datos de la experiencia que se deben analizar en sus "elementos". Estos elementos son "procesos mentales", es decir, actos u operaciones o actividades psicológicas de las que el investigador ha de determinar las leyes que presiden su desarrollo, como es el caso de la ley de la causalidad psíquica (diversa de la causalidad física, pues no regula objetos sino procesos que conducen a *síntesis creadoras*) o la de las *relaciones psíquicas* (según la cual un contenido de conciencia adquiere significado en y por la relación con los otros contenidos de conciencia).

Mientras esto ocurría en Alemania, en Francia, en donde la psiquiatría contaba con representantes como Pierre Janet y Jean-Marie Charcot (maestro de Freud), la psicología se fortalecía, principalmente, gracias a Théodule Ribot (1839-1916) y Alfred Binet (1857-1911). Binet es conocido por haber ideado una escala para la medición de la inteligencia de los niños, mientras que a Ribot se deben las obras clásicas de psicopatología *Las enfermedades de la memoria* (1881); *Las enfermedades de la voluntad* (1883); *Las enfermedades de la personalidad* (1885). Para Ribot, el "yo" no es una esencia o una sustancia sino una serie de eventos mentales que, disociándose, producen justamente las enfermedades de la mente.

En Inglaterra, Sir Francis Galton (1822-1911), con su obra *El carácter hereditario del genio* (1869), sostuvo, con base en la estadística, que el genio se trasmite por vía genética. Ciertamente, Galton (sobrino de Darwin) con este libro proponía un problema nuevo e interesante y, sobre todo, ejemplificaba la aplicación de una metodología fecunda; sin embargo, lo que causa perplejidad es la identificación que hacía entre "genio" y "hombre de éxito" y el no considerar la influencia del medio ambiente y de la educación en la formación de personalidades excepcionales. En todo caso, también en nuestros días, existen teorías (las innatistas) e ilustres biólogos (además de psicólogos) que sostienen que "el genio nace". Otro

interés relevante de Galton fue el de los problemas de la medición de las capacidades humanas, como lo atestiguan sus *Investigaciones sobre la capacidad humana y su desarrollo* (1883). También en Inglaterra se recuerda a Charles Spearman (1863-1945), James Ward (1843-1925) y George F. Stout (1860-1944).

En Estados Unidos fue W. James quien dio impulso a la psicología. Y entre los psicólogos experimentales quienes más aportaron fueron los que se formaron en Lipsia con Hundt, entre ellos J. Stanley Hall (1844-1924, fundador del laboratorio experimental de psicología de Baltimore en 1883, y James Cattell (1860-1944), quien, habiéndose ocupado del uso de los test psicológicos, es considerado entre los fundadores de la psicología del trabajo.

VIII. *Los orígenes de la sociología científica*

1. Emile Durkheim y las "reglas del método sociológico"

La sociología del siglo XIX es la "sociología de los filósofos sistemáticos". Es hija de las esperanzas o los temores suscitados por el desarrollo de la sociedad industrial de la que Saint-Simon había intuido las características esenciales: organización racional, despersonalización funcional, interdependencia de las funciones, planificación y división del trabajo, programación centralizada de la producción (F. Ferrarotti). Ante tal acontecimiento, Comte teorizó un sistema autoritario; Spencer un sistema sociológico en evolución, con carácter de un individualismo radical; Proudhon vio, en cambio, en la justicia el eje del progreso; Marx, por su parte, previó una justicia que se realizará por la fuerza de leyes inexorables que, cambiando la estructura material, cambiarán las relaciones sociales actuales, injustas.

Pues bien, con Émile Durkheim (1855-1917) la sociología "sistemática" entra en crisis. En opinión de Durkheim, la sociología no es ni ha de ser una filosofía de la historia, que pretenda descubrir las *leyes generales* que guían la marcha del "progreso" de toda la humanidad. No es ni debe ser una metafísica que se considera capaz de determinar la *naturaleza* de la sociedad. La sociología no es ni psicología ni filosofía. La sociología tampoco debe pretender dárselas de *scientia scientiarum*. Para Durkheim, la sociología es una ciencia autónoma y distinta de las demás. Ahora bien, para que la sociología pueda calificarse de ciencia autónoma, debe especificar tanto sus "objetos" como las "reglas del método". Esto es lo que Durkheim hace

en *Las reglas del método sociológico* (1895). Ante todo, Durkheim se empeña en especificar el objeto típico de la sociología, o sea, los "hechos sociales".

Los hechos sociales son irreductibles a la vida biológica y tienen como base a la sociedad. El "hecho social", como tal, no se reduce al hecho psíquico de cada individuo y esto resulta evidente de la "coerción" que el mismo –hecho social– ejerce desde el exterior sobre el individuo, tanto mediante sanciones como por medio de la resistencia que opone a los intentos individuales de modificación de cualquier institución, creencia o uso.

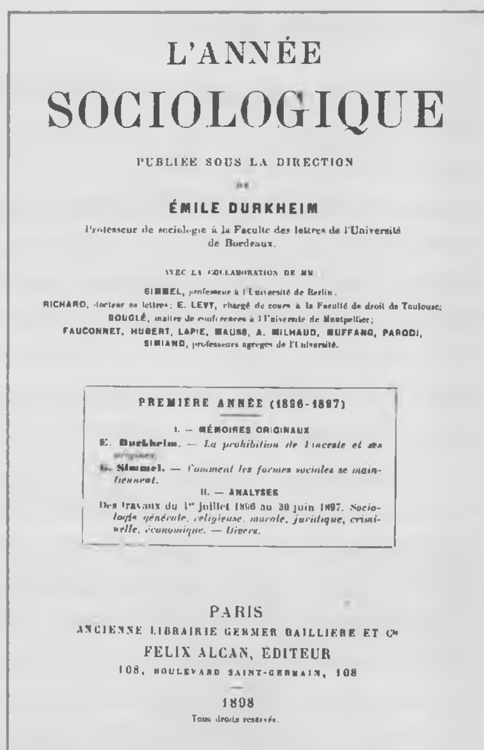
Existen, pues, los "hechos sociales", objeto autónomo específico de investigación de la ciencia que, por lo demás, podrá ocuparse de dos categorías de hechos: los "normales" y los "patológicos". "Llamamos normales –se lee en las *Reglas del método sociológico*"– a los hechos que presentan las formas más generales y daremos a los otros el nombre de morbosos o patológicos". Naturalmente, "las formas más generales" se dan sólo en relación con una determinada sociedad y en una específica fase de su desarrollo. De modo que una tarea preliminar de la sociología es la de clasificar los tipos de sociedad, con base en su complejidad, de la tribu a las sociedades modernas más complejas. Existen, pues, los hechos sociales; y estos pueden diferenciarse, sin que se los valore en hechos normales y patológicos; la sociología es la ciencia que, considerando los "hechos sociales" "como cosas", busca "la causa determinante de un hecho social [...] entre los hechos sociales antecedentes y no entre los hechos de la conciencia individual".

2. El suicidio altruista y egoísta

Estas reflexiones no fueron para Durkheim un ejercicio *in vacuo*. Surgieron mejor de sus investigaciones concretas. Y entre éstas, el primer trabajo importante trata *De la división del trabajo social* (1893), en el que busca ofrecer una explicación de la división del trabajo, pero sobre todo, busca indagar acerca de la solidaridad social en la sociedad moderna. A tal fin, Durkheim distingue entre una *sociedad simple* (basada en los vínculos de la consaguinidad) y una *sociedad* o *tipo social secundario*, tipificado por la división y la especialización de las funciones.

Pues bien, en las sociedades simples o primitivas, Durkheim encuentra un patrimonio común de ideas, valoraciones, experiencias que cimenta a los miembros de la comunidad. En este tipo de sociedad se tiene una *solidaridad mecánica* que no se encuentra en la sociedad industrial moderna, en la que los sujetos se

distinguen por la profesión, ambiente familiar y social, la educación recibida, en conclusión, con base en la división del trabajo. En opinión de Durkheim, la división del trabajo tendría por función la de unir en una *solidaridad orgánica* a miembros que ya no son homogéneos, con diversos intereses. Durkheim está de acuerdo con el fenómeno de la división orgánica del trabajo. Ve en ella un desarrollo normal y, en definitiva, acertado, de la sociedad humana. Sin embargo, pone de presente también los elementos de insatisfacción y alude de paso al aumento del número de *suicidios*, tema sobre el cual publicó, en 1897, el escrito *El suicidio*.



L'ANNÉE

SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

ÉMILE DURKHEIM

Professeur de sociologie à la Faculte des lettres de l'Université de Bordeaux.

AVEC LA COLLABORATION DE MM.

SIMMEL, professeur à l'Université de Berlin,
RICHARD, docteur ès lettres; E. LEVY, chargé de cours à la Faculté de droit de Toulouse;
BOUGLÉ, maître de conférences à l'Université de Montpellier;
FAUCONNET, HUBERT, LAPIE, MAUSS, A. MILHAUD, MUFFANG, PARODI,
SIMIAND, professeurs agregés de l'Université.

PREMIÈRE ANNÉE (1896-1897)

I. — MÉMOIRES ORIGINAUX

E. Durkheim. — *La prohibition de l'inceste et ses origines.*

G. Simmel. — *Comment les formes sociales se maintiennent.*

II. — ANALYSES

Des travaux du 1er juillet 1896 au 30 juin 1897. *Sociologie générale, religieuse, morale, juridique, criminelle, économique. — Divers.*

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FELIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1898

Tous droits réservés.

Frontispicio de la primera edición anual de L'*année sociologique*, dirigido por Durkheim.

Luego de haber discutido la predisposición psicológica y de la determinación social para el suicidio, Durkheim distingue, basado en comparaciones estadísticas, tres tipos de suicidio correspondientes a tres clases de solidaridad social.

Se da el *suicidio altruista*, provocado por motivos sociales, como cuando un hombre se suicida para evitar el deshonor; o como cuando una persona anciana de una tribu nómada se quita la vida para no ser un peso para el grupo. El suicidio altruista se da al interior del grupos fuertemente cohesionados, en los cuales los fines colectivos son vividos y considerados como superiores a los individuales y en donde los individuos cuentan sólo en función del grupo.

Pero al lado del suicidio altruista, se da el *suicidio egoísta*: que se presenta en personas con un nexo muy débil con el grupo. El suicidio egoísta, en otras palabras, es típico de una situación social en la que prevalecen la responsabilidad, la iniciativa individual y la libre elección personal, y en la cual la crisis debe ser enfrentada con medios y recursos personales más que institucionales.

3. El suicidio anómico

Además de los suicidios *altruista* y *egoísta* se da el *anómico*. La *anomia* (*anomos= privado de ley*) es una situación social en la que no existen ya leyes o reglas o si existen, son confusas, contradictorias, o ineficaces. En una situación tal, aunque el grupo permanezca, no hay solidaridad alguna y el individuo no tiene más sistemas de apoyo ni puntos de referencia. La anomia es un estado de desorden y Durkheim se dio cuenta de que el porcentaje de los suicidios aumentaba en las épocas de fuerte depresión económica y desorden social, pero vio igualmente que este porcentaje crece también en períodos de prosperidad inesperada e imprevista: la depresión y la prosperidad llevarían, según Durkheim, a la caída de las expectativas y por eso al aumento de los suicidios.

Por otra parte, Durkheim también aduce para los suicidios altruistas y egoístas, muchos ejemplos que confirman sus ideas. Así, verbigracia, llegamos a saber que el número de suicidios es muy alto entre los librepensadores, como entre los protestantes, mientras que entre los católicos es bajo y más bajo aún entre los judíos gracias a la integración social producida por sus respectivas creencias. Durkheim nos dice también que suicidios se registran de igual forma entre los solteros, divorciados y viudos más que entre los casados; y más entre los casados sin hijos que entre las personas casadas que tienen hijos.

4. Influencias de Durkheim

Criticado por más de un aspecto (por la idea de "hechos sociales", la rigidez de la clausura de una sociología "autónoma" que se defiende de los aportes de otras ciencias), Durkheim (al que se debe un gran trabajo de mucha importancia, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912), influyó de modo decisivo en gran parte de los sociólogos, comenzando por Lévy-Bruhl (1857-1939), autor de obras como *La moral y la ciencia de las costumbres* (1903); *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* (1910); *Lo sobrenatural y la naturaleza en la mentalidad primitiva* (1931). Raymond Aron ve el centro del pensamiento de Durkheim en "el esfuerzo por demostrar que el pensamiento racionalista, individualista y liberal, es el término provisionalmente último de la evolución histórica. Esta escuela de pensamiento, que responde a la estructura de las sociedades modernas, debe ser aprobada, dice Aron, pero al mismo tiempo se corre el riesgo de provocar la disolución social y el fenómeno de la anomia, si las normas colectivas, indispensables para todo consenso, no se refuerzan".

Capítulo XVIII

EL EMPIRIOCRITICISMO DE RICHARD AVENARIUS Y ERNST MACH Y EL CONVENCIONALISMO DE HENRY POINCARÉ Y PIERRE DUHEM

1. El *empiriocriticismo*

√ Richard Avenarius (1843-1896), profesor de *filosofía inductiva* en Zúrich y autor, en dos volúmenes, de la *Crítica de la experiencia pura* (1888-1890), fue quien acuñó el término *empiriocriticismo*.

Con el empiriocriticismo, Avenarius desea indicar una filosofía que busca "alcanzar una posición por encima de las partes"; orientada a proponernos un retorno a la experiencia que precede a la distinción entre lo físico y lo psíquico y que no es interpretable ni en sentido idealista ni en dirección materialista.

Avenarius: el filósofo de la "experiencia pura" → § 1.1-1 2

√ Avenarius dice que la experiencia que se pueda analizar críticamente ha de ser hecha pública; por lo tanto, es experiencia todo aquello que es afirmado. Entre las cosas que se afirman se encuentran diversos conceptos del mundo; estos son despojados de las añadiduras extrañas para llegar a un concepto universal, natural del mundo, el cual consta de tres proposiciones fundamentales:

1) Hay individuos.
2) Hay constituyentes del ambiente.
3) Entre los individuos y los constituyentes del ambiente existen múltiples relaciones, y entre los diversos constituyentes del ambiente también se dan otras relaciones.

Los tres elementos del concepto natural del mundo → § 1.3

Ahora bien, individuo y ambiente están en la misma línea; es falsa la contraposición entre lo *físico* y lo *psíquico*; toda la vida psíquica, comprendida la ciencia, es un *fenómeno biológico* al que pueden aplicarse las ideas darwinianas de lucha por la existencia, selección y adaptación.

√ De todo lo dicho, se comprende el principio de la "economía del pensamiento". En Avenarius toma dos significados:

El principio de la "economía del pensamiento" → § 1.3

1) El pensamiento es considerado como el resultado de la adaptación progresiva de los individuos al ambiente, que tiende a obtener el máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo.

2) La filosofía, como crítica de la experiencia pura, se empeña en purificar el ambiente cultural de aquellas visiones del mundo –como la espiritualista o la materialista– que sirven de base a discusiones estériles, eterna e insolubles.

√ También Ernst Mach (1838-1916) propuso una concepción biológica del conocimiento, considerándola como una adaptación progresiva a los hechos de la experiencia. Profesor de física en Graz y Praga y luego de filosofía en Viena, Mach es autor de obras altamente significativas como *La mecánica en su desarrollo histórico-crítico* (1883), en la que, entre otras cosas, critica la "monstruosidad conceptual" como el espacio y el tiempo absolutos de la mecánica newtoniana; *El análisis de las sensaciones y la relación entre físico y psíquico* (1900); *Conocimiento y error* (1905).

Mach: el tiempo y el espacio absolutos de Newton son "monstruosidades conceptuales" → § 2.1 y 2.3

√ En la base de la ciencia, dice Mach, no están los hechos sino las sensaciones: "Los colores, los sonidos, los espacios, los tiempos [...] son para nosotros provisoriamente los últimos". Y si ésta es la base, la tarea de la ciencia es biológica: "La de ofrecer al individuo humano, por la sensibilidad plenamente desarrollada, una *orientación* lo más realizada posible". El hombre se encuentra confrontado constantemente a problemas: "El origen del problema es la separación entre pensamientos y hechos, o el desacuerdo entre pensamientos, que es el origen del problema", así escribe Mach en *Conocimiento y error*. Con el propósito de solucionar los problemas, la imaginación prueba a la naturaleza con gran multiplicidad y riqueza de ideas, para pasar por el tamiz de la prueba para ver si ellas están o no de acuerdo con los hechos.

La tarea de la ciencia es una tarea biológica → § 2.2

√ Mach afirma que la investigación comienza siempre con problemas, dentro de los cuales está el de la evolución *biológica y cultural* de la especie. La investigación es una adaptación conceptual intencional; ella restablece la adaptación con el descubrimiento de elementos constantes en la variedad de los hechos; y entonces, he aquí que la ciencia se configura como *economía de pensamiento*, en el sentido de que las leyes científicas permiten obtener la explicación y el control de un vasto

Toda la ciencia economiza experiencia → § 2.2

número de hechos con el menor esfuerzo intelectual: "Toda la ciencia tiene como finalidad sustituir, es decir, *economizar* experiencias mediante la reproducción y anticipación de hechos en el pensamiento [...]. La comunicación del saber por la enseñanza transmite al alumno la experiencia realizada por otros; le permite economizar experiencias. Conocimientos experimentales de generaciones enteras llegan a ser posesión de aquellas posteriores mediante escritos conservados en las bibliotecas. También el lenguaje, medio de la comunicación, es un instrumento económico".

1. Richard Avenarius

1.1 Significado del término empiriocriticismo

El término *empiriocriticismo* fue creado por Richard Avenarius, para indicar una idea de la filosofía que se esfuerza por "alcanzar una posición por encima de las partes" y que se presente como un intento decidido por parte del hombre al considerar críticamente lo que los otros hombres dicen que experimentan. En este sentido, el empiriocriticismo intenta proponer un retorno a la experiencia que precede la distinción, entre lo físico y lo psíquico, y que no puede ser interpretada ni de modo idealista ni materialista.



Richard Avenarius (1843-1896) acuñó el término "empiriocriticismo" para indicar una idea filosófica, una filosofía orientada a proponernos un retorno a la experiencia que precede a la distinción entre lo físico y lo psíquico.

Richard Avenarius nació en París, en 1843. Sus padres eran alemanes oriundos de Leipzig, estudió filosofía en Leipzig y en Berlín. Se doctoró en 1868. En 1876 fundó, junto con Wilhelm Wundt y otros, la "Revista trimestral de filosofía científica", destinada a ejercer una gran influencia

sobre la cultura alemana. A partir de 1877, Avenarius enseñó –hasta su muerte, ocurrida en 1896 a la edad de cincuenta y tres años, *filosofía inductiva* en la Universidad de Zúrich. En 1876, publicó la obra *Filosofía como pensamiento del mundo según el principio del mínimo dispendio de fuerza. Prolegómenos a una crítica de la experiencia pura*. A este escrito se une la obra principal de Avenarius: *Crítica de la experiencia pura*, en dos volúmenes (1888-1890). La obra *El concepto humano del mundo*, es de 1891.

1.2 La concepción de la "experiencia pura"

Pues bien, ante todo, ¿qué es la "experiencia pura de la que habla Avenarius? La experiencia pura no es una *especie* de experiencia, sino la experiencia entendida en la más amplia acepción del término: es la *experiencia tout-court*, considerada prescindiendo de cualquier caracterización de cuánto se experimenta. En este sentido, la experiencia pura se acerca a la consideración natural, ingenua y popular de la experiencia. De hecho, la visión popular de la experiencia, llama *experiencias* a la percepción de los objetos, al recuerdo de estos objetos, las visiones imaginarias, las ideas y los juicios, las valoraciones, etc. Y si la experiencia pura es todo esto, de inmediato surge el problema de cómo distinguir entre ellas o, si se quiere, cómo son distintas, de hecho. Este problema es la específica y fundamental tarea de la *crítica de la experiencia pura*.

La experiencia, para Avenarius, es todo lo que se afirma, prescindiendo del hecho de, que lo hace sea un loco o un sabio, alguien que esté soñando o alguien que esté despierto, un experto o un ignorante, un filósofo o un científico. La experiencia se configura (de manera diversa que en el empirismo tradicional o, por ejemplo, en el positivismo) como una enorme masa de "experiencias afirmadas", que luego se somete a la crítica, que indaga sobre las diversas *condiciones* en las que se pone o se da cada experiencia.

1.3 El retorno al concepto "natural" de mundo

Uno de los resultados más importantes de la crítica de la experiencia pura es el retorno al *concepto natural de mundo*. Todos los sistemas filosóficos, es decir, los conceptos históricos de éste, son sólo *modificaciones* de un supuesto originario, cuyo contenido constituye el *concepto natural de mundo* y que, a su vez, consta de tres proposiciones fundamentales:

a) Hay individuos.

b) Hay constituyentes del ambiente.

c) Entre los individuos y los constituyentes del ambiente existen múltiples relaciones, y entre los diversos constituyentes del ambiente también se dan otras relaciones.

Por consiguiente, en la experiencia pura cada hombre se encuentra ante situaciones de hecho en las que en verdad –y originalmente– lo que hay es un ambiente y otros individuos humanos, ambiente e individuos relacionados en una coordinación "que no puede ser disuelta". El individuo y el ambiente no son, sin embargo, dos realidades opuestas: ambas pertenecen a una sola experiencia, se tiene experiencia del ambiente en el mismo sentido en el que se tiene experiencia de sí mismo y de los otros individuos. En síntesis, lo que el crítico describe es la experiencia de una interacción entre ambiente y sistema nervioso del individuo.

Esta es la razón por la cual Avenarius elimina la contraposición entre *físico y psíquico*, que deriva de una dependencia biológica del hombre del ambiente, pero que no indica una dualidad real en la experiencia. Igualmente, no hay distinción entre *cosa y pensamiento*, entre *materia y espíritu*.

Tampoco se da la posibilidad de distinguir –como lo hace Kant– un yo dotado de estructuras categoriales. Lo que el análisis fisiológico nos permite ver es un conjunto de estados, cada vez más complejos, del sistema nervioso central, que está tipificado por la capacidad de adaptación al ambiente.

2. Ernst Mach

2.1 La concepción biológica de la ciencia como adaptación al ambiente

La concepción filosófica de Ernst Mach está relacionada con la de Avenarius. Mach elaboró sus ideas independientemente de las de Avenarius y también propuso un concepto biológico del conocimiento considerándolo como una adaptación progresiva a los hechos de la experiencia.

Mach nació en Turas, Moravia, en 1838. Fue profesor de física en Graz y en Praga y luego profesor de filosofía en Viena. Murió en Haar, cerca de Munich, en 1916. Entre sus obras principales se recuerdan: *La mecánica en su desarrollo histórico-crítico* (1883); *El análisis de las sensaciones y la relación entre físico y psíquico* (1900); *Los*

principios de la termología desarrollados de modo histórico-crítico (1896); *Lecciones científico-populares* (1896) y *Conocimiento y error* (1905).

Es necesario anotar que para Mach las cosas y la naturaleza de las que habla la ciencia están bien alejadas de las cosas en sí y para sí, del "verdadero" dato objetivo. En la base de la ciencia hay algo, pero este algo no son los hechos sino las sensaciones. La idea que tiene Mach del conocimiento es, igual a la de Avenarius, un concepto biológico: "La tarea biológica de la ciencia es la de ofrecer al individuo humano una orientación lo más realizada posible mediante la sensibilidad plenamente desarrollada. Un ideal científico diverso no es realizable ni siquiera tiene sentido". La investigación científica continúa y perfecciona el proceso vital por el cual los animales inferiores –por medio de los órganos y los comportamientos– se adaptan al ambiente. [Textos 1]

2.2 Cómo nacen los problemas y sus soluciones

¿Qué es, entonces, un problema? A esta pregunta, Mach responde en *Conocimiento y error*: "El desacuerdo entre los pensamientos y los hechos, o el desacuerdo entre los pensamientos, da origen al problema". Luego tenemos problemas e intentamos solucionarlos mediante hipótesis. En tal sentido, él entendió la hipótesis como intentos de adaptación a un "ambiente" que presenta algo *nuevo* y, por lo tanto, *extraño*. La imaginación ensaya la naturaleza con gran multiplicidad y riqueza de ideas, que se han de someter al filtro de la prueba para ver si están o no de acuerdo con los hechos, es decir, para ver si son verdaderas o falsas.

Y mientras que "la adaptación de los *pensamientos* a *los hechos* es, por decirlo de la mejor manera, la *observación*; la adaptación de los *pensamientos entre sí* es la *teoría*. Por otra parte, la *observación* y la teoría no se separan nunca de modo neto, porque casi siempre la observación está influenciada por la teoría y si aquella tiene suficiente importancia, entonces ejerce, a su vez, una acción sobre la teoría" y puede hacer esto confirmando, contradiciendo o corrigiendo la teoría misma. Y "lo que la experimentación puede hacernos conocer es la *dependencia* relativa de los elementos de un fenómeno o su *independencia*". Las interdependencias de los fenómenos son los que nos hacen conocer lo que es la ciencia.

De hecho, "cuando las ciencias están muy desarrolladas, casi no emplean los conceptos de causa y efecto. Esto se debe a que éstos son provisionales, incompletos e imprecisos", mientras que "*la noción de función* permite represen-

tar mucho mejor las relaciones de los elementos entre sí". Mach no critica sólo el concepto de causa sino también el concepto de *sustancia*: "Permanece *un solo* tipo de *persistencia* de la conexión (o relación), crítica que resulta obvia de todo lo que se ha dicho.



Ernts Mach (1838-1916): "Toda la ciencia tiene como finalidad economizar' la experiencia

Luego: la *investigación* comienza con problemas, tras los cuales se ecuentra toda la *evolución biológica y cultural* de la especie. "Buena parte de la adaptación conceptual se realiza de manera inconsciente e involuntaria, bajo la guía de los hechos sensoriales. Un *problema* surge si esta adaptación es lo suficientemente profunda como para corresponder a la mayor parte de los hechos que se presentan y si nos encontramos con un hecho que contrasta fuertemente con el curso de los pensamientos que nos es habitual, sin que podamos *percibir* inmediatamente el factor determinante que podría conducir a una nueva diferenciación. Lo nuevo, lo insólito, lo maravilloso, actúa como el estímulo que atrae sobre él la atención. Por razones prácticas o, incluso, por un mero sentimiento de malestar intelectual, puede nacer la voluntad de eliminar la contradicción, llegando a una nueva adaptación conceptual. Así surge la *adaptación conceptual intencional, la investigación*". Y ésta restablece la adaptación con el descubrimiento de "elementos de la misma especie, siempre presentes en la variedad de los hechos. Sólo de este modo, escribe Mach en L*a mecánica en su desarrollo histórico-crítico*, se hace posible una descripción y comunicación sintética de los hechos.

Aquí aparece el concepto de ciencia *como economía del pensamiento*, en el sentido de que las leyes científicas permiten conseguir el conocimiento de un amplio dominio de hechos con el menor esfuerzo intelectual. "Tarea de la ciencia es buscar lo que es constante en los fenómenos naturales, sus elementos, el modo de sus relaciones y la dependencia recíproca. Mediante la descripción clara y completa, la ciencia busca hacer inútil el recurso a nuevas experiencias, economizar experiencias. Una vez conocida la dependencia recíproca de dos fenómenos, la observación de uno hace inútil la del otro, pues está determinado y predeterminado por el primero. También en la descripción puede economizarse trabajo, si se usan métodos que permitan describir de una vez y de la manera más breve posible, el mayor número de hechos".

"Toda la ciencia tiene como finalidad sustituir, o sea, *economizar* experiencias mediante la reproducción y la anticipación de los hechos de pensamiento".

"Estas reproducciones son más manejables que la experiencia directa y la sustituyen en ciertos aspectos. No se necesitan reflexiones demasiado profundas para darse cuenta de que la función económica de la ciencia coincide con su misma esencia [...]. La comunicación del saber por la enseñanza, transmite al alumno la experiencia realizada por otros: le permite economizar experiencias. Conocimientos experimentales de generaciones enteras llegan a ser posesión de las generaciones siguientes mediante los escritos conservados en las bibliotecas. También el lenguaje, un medio de comunicación, es un instrumento económico". Además, nosotros no reproducimos nunca los hechos en su totalidad sino en aquellos aspectos que nos interesan [...]. De igual forma aquí se manifiesta la tendencia a la economía". Y la especificación de la clasificación y la descripción de las interdependencias, o sea, "todo el proceso del conocimiento científico tiene un significado económico" porque toda la ciencia tiene [...] la función de sustituir la experiencia". "Por esto, la ciencia debe permanecer en el *ámbito* de lo experimental. Si precede a la experiencia, espera de ésta o la confirmación o la refutación. Y lo que no es posible de tal confirmación o refutación no le corresponde". Aun considerando la ciencia dentro de la teoría evolutiva e incluso sosteniendo que la ciencia "constituye indudablemente el factor más importante desde el punto de vista de la biología y de la civilización, [en cuanto] ha comenzado a reemplazar la adaptación dudosa e inconsciente por una adaptación *metódica* y claramente *consciente*". En efecto, Mach no niega que "si al comienzo el conocimiento era sólo un medio, sucesivamente, una vez que las exigencias del mismo se han desarrollado, no se piensa más en las necesidades materiales". [Textos 2-3]

2.3 Crítica de la mecánica newtoniana

Para Mach, el hombre es parte de la naturaleza; no hay oposición entre instinto e inteligencia: ésta perfecciona históricamente lo que aquel ha construido; el lenguaje, la conciencia y la razón, son resultados de la evolución y ahora poderosos instrumentos de evolución; y así, también la ciencia tiene un desarrollo histórico; Mach es muy claro en la certeza de este desarrollo: "Quien conoce el curso del desenvolvimiento de la ciencia, valorará la importancia de cualquier movimiento científico actual, de forma mucho más libre y correcta de cuanto pueda hacerlo quien, limitado en su juicio al período de tiempo que él mismo ha vivido, ve sólo la dirección que la ciencia tomó momentáneamente".

Mach escribió una famosa historia de la mecánica, en la que critica la posibilidad de ampliar las leyes y los conceptos mecánicos a otros dominios. En el prefacio de la séptima edición (1912) de *La mecánica en su desarrollo histórico-crítico*, Mach escribió perenteroriamente: "En particular, no retracto ninguna de mis críticas al espacio y al tiempo absolutos, que continúo considerando como *monstruosidades* conceptuales. En esta edición resulta más claro el hecho de que Newton aunque hable mucho de estas entidades, no hizo de ellas ningún empleo efectivo". Aunque haya logrado encontrar los puntos débiles de la mecánica y por lo tanto el buen camino, sin embargo, Mach no logró aceptar la relatividad (ni la existencia de los átomos).

El trabajo epistemológico de Mach influyó poderosamente, sobre todo, en los convencionalistas y mucho más en los neopositivistas. Discutido en puntos concretos, fue atacada enérgicamente por Lenin en su obra *Materialismo y empiriocriticismo: notas críticas sobre una filosofía reaccionaria* (1908, publicada en 1909). Lenin, sin términos medios, escribió que mientras Engels seguía la vía del materialismo, Mach sigue la del idealismo: "Ningún subterfugio, ningún sofista [...] puede eliminar el hecho claro e indiscutible de que la doctrina de Ernst Mach, la doctrina de las cosas consideradas como complejos de sensaciones, es idealismo subjetivista, una simple repetición de la doctrina de Berkeley". En realidad, para Lenin "la función objetiva. de clase, del empiriocriticismo se reduce a servir a los fideístas en su lucha contra el materialismo en general y el materialismo histórico en particular".

Mach, sin sentirse muy afectado, respondió a estas acusaciones: "[...] En mis palabras se han concretado fácilmente opiniones comunes, corrientes y yo he sido transformado en un idealista, en un berkeliano [...] pero, creo que soy inocente de estas culpas".

II. *El convencionalismo de Henri Poincaré y Pierre Duhem*

√ El convencionalismo de Henri Poincaré (1854-1912), es una forma de *convencionalismo moderado*. Contra Édouard Le Roy (1870-1954) para quien la ciencia no es otra cosa que un conjunto de reglas de acción y quien afirmó que no nos está permitido conocer nada, Poincaré en *El valor de la ciencia* (1905), sostuvo que la ciencia no puede ser reducida a simples reglas, como las reglas de un juego: "Las reglas del juego son convenciones arbitrarias [...] mientras que la ciencia es una regla de acción que tiene éxito, al menos en líneas generales". En otras palabras: "[...] Si las recetas científicas tienen algún valor como reglas de acción, esto depende del hecho de que sabemos que ellas dan resultado [...]. Pero, saber esto quiere decir saber algo y entonces, ¿por qué vienen a decirnos que no podemos conocer nada? La ciencia prevé y justamente porque prevé, puede ser útil y servir como regla de acción".

Poincaré: la ciencia no puede ser reducida a simples reglas
→ § 1.1

√ La ciencia está hecha de generalizaciones; éstas son hipótesis y entre otras cosas, las hipótesis tiene un papel –así se lee en *Ciencias y método* (1909)– en la elección de hechos "de gran rendimiento". Aquí se ha de subrayar que, para Poincaré, el científico crea el "hecho científico", poniendo los "hechos brutos" dentro de redes interpretativas de las teorías. Teorías que se someten al control empírico; y si una teoría –escribe Poincaré en *La ciencia y la hipótesis* (1902)– "no soporta tal prueba, debe abandonarse, sin lugar a dudas". Y el físico que haya abandonado alguna de sus hipótesis debe alegrarse grandemente "porque encuentra así una inesperada ocasión de descubrimiento".

Las teorías han de ser controladas
→ § 1.2

√ Poincaré es conocido, además por su convencionalismo moderado en el ámbito de la epistemología de las ciencias físico-naturalistas, también por su tesis convencionalista a propósito de los axiomas de la geometría. Estamos en el período posterior al hallazgo de las geometrías no-euclidianas; y respecto del problema de saber cuál geometría era *verdadera*, Poincaré respondió: "Los axiomas geométricos son *convenciones* [...]. *Los axiomas de la geometría* [...] *no son sino definiciones enmascaradas* [...]. Una geometría no puede ser más verdadera que otra; ella puede ser solamente más cómoda".

Los axiomas de la geometría son convenciones
→ § 1.3

√ Físico, historiador de las ciencias y filósofo, Pierre Duhem (1861-1916) con su libro *La teoría física: el objeto y su estructura* (1906), quiso realizar un "análisis lógico del método con el que avanza la ciencia física" –con la persuasión de que hacer

el análisis lógico de un principio físico significa hacerle el análisis histórico– La teoría física, afirma Duhem, es un conjunto de proposiciones matemáticas, conjunto convencional y económico, tanto más poderoso cuanto más amplio es el número de leyes experimentables que se desprendan del mismo. En el desarrollo de la física, Duhem ve una lucha sin pausa entre "la naturaleza que no se cansa de producir" y la razón que no quiere "cansarse de entender": el experimentador saca a la luz "hechos hasta ahora insospechados" y el teórico elabora continuamente "representaciones más concisas, sistemas más económicos, para que la mente humana pueda aumentar las riquezas". La física es una construcción del entendimiento humano; y "el acuerdo con la experiencia es, para una teoría física, el único criterio de verdad". No se olvida tampoco que la física no nos da la cosa en sí, "no nos revela en ningún caso las realidades que se esconden detrás de las apariencias sensibles. Sino –anota Duhem– que entre más se perfecciona, más advertimos que el orden lógico en el que ella dispone las leyes experimentales es el reflejo de un orden ontológico".

Duhem: el único criterio de verdad para una teoría física, es la experiencia → § 2

√ Frente al fetichismo de los hechos, los convencionalistas reivindicaron el primado de lo teórico. Y teorías inestables, hechos que las contradicen, teorías que reinterpretan hechos viejos y nuevos, están ahí para testimoniar la dinamicidad de la ciencia. Las leyes de la física encuentran su base, como también sus impugnaciones, en los resultados de los experimentos. Pero –como escribe Duhem– "el físico no puede nunca someter al control de la experiencia una hipótesis aislada, sino sólo un conjunto de hipótesis". Esta es la idea influyente del *experimento holístico*, idea retomada en nuestros días por Quine. Y es la idea que haría imposible el *experimentum crucis*, al pretender afirmar que, entre dos hipótesis, si una es falsa, la otra es necesariamente verdadera. Pero, se pregunta Duhem: "¿Dos hipótesis de física constituyen un dilema igualmente riguroso? ¿Osaríamos al afirmar que no es imaginable ninguna otra hipótesis? [...]. La verdad de una teoría física no se decide a cara y sello".

La verdad de una teoría física no se decide a cara y sello → § 3

1. El convencionalismo moderado de Poincaré

1.1 La convención no es albedrío

Édouard Le Roy (1870-1954; espiritualista ligado al modernismo, autor de obras como *Ciencia y filosofía*, 1899-1900; *La ciencia positiva y la filosofía de la libertad*, 1900; *Un nuevo positivismo*, 1901 –dedicado a Bergson–, *Dogma y crítica*, 1906), fue

quien propugnó un *convencionalismo extremo* en la teoría de la ciencia, afirmando que las leyes y las teorías científicas tienen carácter convencional, tanto que es vana su verificación o control con el fin de comprobar una presunta objetividad de las teorías mismas. Para Le Roy, el hecho mismo es algo elaborado y construido por el científico a partir de las categorías del científico, mediante las cuales es definido precisamente el hecho.

Pues bien, justamente como correctivo de tal convencionalismo extremo, se tuvo, gracias al físico Pierre Duhem (1861-1916) y del matemático Henri Poincaré (1854-1912), una forma de *convencionalismo moderado* que fue y es una teoría de la ciencia influyente y fecunda. Poincaré expuso su concepción en dos célebres volúmenes: L*a ciencia y la hipótesis* (1902) y E*l valor de la ciencia* (1905). Él está dispuesto a reconocer el elemento *convencional* en la ciencia, pero esto no lo lleva a sacrificar el carácter cognoscitivo y objetivo presente en las teorías científicas.

"Para Le Roy –escribe Poincaré en E*l valor de la ciencia*– la ciencia no es sino una regla de acción. No nos es posible conocer algo, sino que estamos embarcados y obligados a actuar y así, por si acaso, nos hemos fijado unas reglas. El conjunto de estas reglas es lo que se llama ciencia. Del mismo modo, los hombres que desean divertirse se han fijado algunas reglas de juego, como por ejemplo, las del cara y sello que podrían, mejor que en la ciencia misma, elegirse tirando una moneda al aire. La regla del cara y sello es ciertamente una regla de acción como la ciencia, pero en verdad, ¿se debe creer que el parangón sea justo y que no veamos la diferencia? Las reglas de juego son convenciones arbitrarias y hubiéramos podido adoptar la convención opuesta, *que no sería menos buena que la otra*. Al contrario, la ciencia es una regla de acción que tiene éxito al menos en línea general; mientras que, agrego, la regla contraria no daría resultados. Si digo: para producir hidrógeno, hagan actuar un ácido sobre zinc, formulo una regla de acción que tiene éxito; hubiera podido decir: hagan actuar agua destilada sobre oro; y también ésta sería una regla, sólo que no daría resultado. Si, pues, las recetas científicas tienen un valor, como reglas de acción, esto depende del hecho de que sabemos que dan resultado, al menos generalmente. Pero saber esto, quiere decir que se sabe algo, y entonces ¿por qué vienen a decirnos que no sabemos nada? La ciencia prevé y justamente porque prevé puede ser útil y puede servir de regla de acción". [Textos 4]

1.2 La teoría establece el hecho y "la experiencia es la única fuente de la verdad"

Ciertamente en la ciencia se dan elementos convencionales, pero ellos encuentran límites tanto en la *base* como en el *edificio* de la ciencia misma. En la base, puesto que no es verdad lo que dice Le Roy, es decir, que es el científico quien crea el hecho, incluso, si es verdad que el científico crea el "hecho científico" *hablando dentro de una teoría científica*. El científico no crea los hechos: aquellos, los hechos *brutos* existen y el científico hace que algunos de éstos lleguen a ser "hechos científicos". Por lo cual, "parece superfluo preguntar si el hecho bruto está fuera de la ciencia, ya que no se puede dar ciencia sin hecho científico, ni hecho científico sin hecho bruto, en cuanto que el primero es la traducción del segundo".

Y, entonces, Poincaré se pregunta qué queda de la tesis de Le Roy. "Queda esto: el científico interviene activamente escogiendo los hechos que merecen ser observados. Un hecho aislado, no tiene de por sí interés alguno; pero adquiere interés si se da lugar a pensar que él puede ayudar a predecir otros; o una vez más, si, antes de ser predicho, su verificación es la confirmación de una ley. ¿Quién escogerá los hechos que, respondiendo a estas condiciones, merecen el derecho de ciudadanía en la ciencia? Es la libre actividad del científico". Por otra parte, es también verdad, que los científicos proclaman algunas leyes entre las más universales y bien confirmadas a principios indiscutibles "cristalizados, no sometidos ya al control de la experiencia"; sin embargo, también es verdad que al interior de estos principios se asienta toda una serie de hipótesis que, aunque creadas por el hombre, son susceptibles de control empírico. En efecto, "la única fuente de verdad es la experiencia".



Henri Poincaré (1854-1912) proclamó el valor hipotético de los postulados geométricos y fur promotor de un convencionalismo moderado en la concepción de las ciencias empíricas.

Ciertamente, "toda generalización es una hipótesis" y "la hipó-

tesis tiene, por lo tanto, un papel necesario que nadie ha contradicho nunca": en la elección de los hechos "de gran rendimiento". Así leemos en *Ciencias y método* (1909). En todo caso, la hipótesis "debe ser primero factible y más frecuentemente posible, sometida a verificación". Es obvio, escribe Poincaré en *La ciencia y la hipótesis*: "Que si ella no soporta tal prueba, se debe abandonar sin duda alguna".

En ocasiones, este rechazo se hace con disgusto, pero, dice Poincaré, este sentimiento no se justifica: "El físico que ha renunciado a una de sus hipótesis, debería estar, al contrario, lleno de alegría, porque así encuentra una ocasión inesperada de descubrimiento".

1.3 Los axiomas de la geometría como definiciones disfrazadas

Poincaré, convencionalista moderado en las ciencias físico-naturales, es conocido por su famosa y ya clásica tesis convencionalista, concerniente a la naturaleza de los axiomas (de la geometría). En efecto, luego del descubrimiento de la geometría no-euclidiana, se planteaba el problema de la naturaleza del espacio físico: ¿tiene éste estructura euclidiana o no-euclidiana? ¿Valen para él los teoremas de Euclides, los de Lobachevski o los de Riemann? Pues bien, Poincaré dio la siguiente respuesta clásica a este problema: "*Los axiomas geométricos no son* [...] *ni juicios sintéticos a priori ni hechos experimentales*. Son *convenciones*; nuestra elección, entre todas las convenciones posibles, está *guiada* por hechos experimentales, pero queda *libre* y no está limitada sino por la necesidad de evitar cualquier contradicción. Así, los postulados pueden permanecer *rigurosamente* verdaderos aún cuando las leyes experimentales que han determinado su adopción no sean sino aproximativas. En otras palabras, *los axiomas de la geometría* (no hablo de los de la aritmética) *no son sino definiciones disfrazadas*. Y entonces, ¿qué debemos pensar de la siguiente pregunta: la geometría euclidiana es verdadera? Pues bien, tal pregunta no tiene ningún sentido [...]. Una geometría no puede ser más verdadera que otra; ella puede ser solamente *más cómoda*".

2. Pierre Duhem y la naturaleza de la teoría física

Otro representante prestigioso del convencionalismo, como se dijo anteriormente, es Pierre Duhem, físico e historiador de la ciencia, quien, con su famoso libro *La teoría física: su objeto y su estructura* (1906), quiso efectuar "un simple análisis lógico del método con el que avanza la ciencia física", convencido de que su

obra metodológica se había "desarrollado en la práctica cotidiana de la ciencia". Para Duhem, ante todo: "*Una teoría física no es una explicación. Es un sistema de proposiciones matemáticas, deducidas de un* restringido número de principios que tienen como finalidad la de representar, del modo más simple, más completo y más exacto un conjunto de leyes experimentales". Luego, ninguna explicación: "Una teoría *verdadera* no da una explicación de las apariencias físicas conformes a la realidad; ella representa, de modo satisfactorio, un conjunto de leyes experimentales; una teoría *falsa* no es un intento de explicación basada en suposiciones contrarias a la realidad sino un conjunto de proposiciones que no están de acuerdo con las leyes experimentales. El acuerdo con *la experiencia es, para una teoría física, el único criterio de verdad*". La teoría física, por lo tanto, es un conjunto de proposiciones matemáticas; conjunto convencional y económico que es más poderoso cuanto más amplio es el número de leyes que pueden derivarse del mismo: "La reducción de las leyes físicas a teoría contribuye a esta *economía intelectual* en que Ernst Mach ve la finalidad y el principio de la ciencia", hay en opinión de Duhem un desarrollo de la física a el que percibimos una lucha continua entre "la naturaleza que no se cansa de producir" y la razón "que no quiere cansarse de comprender": en efecto, "el experimentador saca a la luz incansablemente hechos hasta ahora insospechados y formula nuevas leyes, y el teórico elabora continuamente representaciones más concisas, sistemas más económicos, para que la mente humana pueda acumular tales riquezas". La teoría física es una construcción del entendimiento humano y ella "no nos da nunca explicación de las leyes experimentales, no nos revela en ningún caso, las realidades que se ocultan detrás de las apariencias sensibles. Pero, entre más se perfecciona, más advertimos que el orden lógico en el que ella dispone las leyes experimentales es el reflejo de un orden ontológico". [Textos 5]

3. Controles holísticos y negaciones del "experimentum crucis"

Ante el *fetichismo* de los hechos, proclamado por el positivismo, la conciencia que los convencionalistas tienen de la importancia de lo teórico ha sido un gran paso adelante, que les permitió comprender la *dinamicidad de la ciencia* que, además de tener un método, tiene una historia: y la física "avanza [...] porque la experiencia produce de continuo nuevos acuerdos entre las leyes y los hechos y porque, incesantemente, los físicos retocan y modifican las leyes para poder representar los hechos, de modo más exacto". Las leyes de la física, escribe Duhem, se basan

en los resultados de los experimentos. Y precisamente aquí, a propósito del experimento, él dio una de sus contribuciones más notables, avanzando la idea de los controles llamados "holísticos" (idea retomada en nuestros días por el lógico W. V. Quine, tanto que se llama "tesis Duhem-Quine") y la otra teoría, consecuente con la idea de los controles holísticos, según la cual, no se da *experimenta crucis*. "Un físico se propone demostrar la inexactitud de una proposición; para deducir de tal proposición la previsión de un fenómeno; con el fin de preparar el experimento que debe demostrar si el fenómeno se produce o no, para interpretar los resultados de tal experiencia y verificar que el fenómeno previsto no se produjo, no se limita a hacer uso de la proposición en discusión. Él emplea también todo un conjunto de teorías aceptadas sin reservas. La previsión del fenómeno, cuya fallida previsión debe truncar el debate, no surge de la proposición en discusión, tomada aisladamente, sino de la que está relacionada con todo el conjunto de las teorías". Todo esto, significa que la prueba de una *hipótesis* no puede efectuarse en el aislamiento de ésta: tenemos necesidad de hipótesis auxiliares (que ayuden a la hipótesis en cuestión, a producir consecuencias observables) de instrumentación (que engloba y presupone otras teorías), etc. De modo que el "físico nunca puede someter al control de la experiencia una hipótesis aislada, sino todo un conjunto de hipótesis. Cuando la experiencia está en desacuerdo con sus previsiones, ella le enseña que al menos una de las hipótesis que constituyen el conjunto es inaceptable y debe ser modificada, pero no le indica cuál debe ser cambiada". "E*l sólo control experimental de la teoría física que no sea ilógico, consiste en confrontar* todo el sistema de la teoría física con todo el conjunto de las leyes experimentales y en *valorar si el segundo conjunto es representante del primero de modo satisfactorio*". De todo lo afirmado ahora, se sigue, sostiene Duhem, la imposibilidad de hacer en física el *experimentum crucis*, según el cual (baste con pensar en el experimento de Foucault para determinar la verdad de la hipótesis corpuscular de la luz, sustentada por Newton, Laplace y Biot y la ondulatoria apoyada por Huygens, Young y Fresnel) dadas dos hipótesis incompatibles, se debería decidir, en materia *irrefutable* e *inequívoca*, la verdad de una o de la otra, con la condición de que, en conexión con la primera debería dar un cierto resultado y que, en cambio, en conexión con la segunda, debería dar otro. Pero, afirma Duhem, esto no es posible: el *experimentum crucis* pretende afirmar que si una hipótesis es falsa, la otra es necesariamente verdadera. Pero "¿dos hipótesis de física constituyen un dilema igualmente riguroso? ¿Osaríamos al afirmar que no es imaginable otra hipótesis? [...]. El físico nunca está seguro de haber efectuado todas las suposiciones imaginables: la verdad de una teoría física no se decide a cara y sello".

MACH

1. LA CIENCIA "HA LLEGADO A SER EL FACTOR BIOLÓGICO Y CULTURALMENTE MÁS PROPICIO"

La ciencia sustituye "la adaptación inconsciente, que procedía por tanteos, por una adaptación mas rápida, claramente consciente y metódica".

Aparentemente, la ciencia se ha desarrollado como el ramo colateral más superfluo del desarrollo biológico y de la civilización. No obstante, hoy no podemos dudar de que se ha convertido en el factor biológica y culturalmente más propicio. Ha asumido la tarea de sustituir a la adaptación inconsciente, que procedía a tientas, una adaptación más rápida, claramente *consciente y metódica*. El físico E. Reitlinger, ya fallecido, solía decir con pesimismo: "El hombre hizo su aparición en la naturaleza cuando las condiciones de su existencia estaban listas, pero no todavía las condiciones de su bienestar". En realidad, éstas debe creárselas por sí mismo, *se las ha creado*. Hoy esto vale por lo menos para las condiciones de bienestar material, aunque por ahora, lamentablemente, sólo para una parte de la humanidad. Para el futuro podemos esperar algo mejor. Sir John Lubbock expresa la esperanza de que "las ventajas de la civilización no se extiendan a otras tierras y a otros pueblos, sino que adquieran una validez *general, uniforme*, incluso en nuestra patria, de manera que no se nos aparezcan conciudadanos que llevan, entre nosotros, una vida peor que la de los salvajes; y que no les gustan las ventajas y las verdaderas aunque sencillas alegrías que embellecen la vida de las razas inferiores, ni puedan procurarse las comodidades más elevadas y nobles del hombre civilizado". Si pensamos en los tormentos que nuestros antepasados tuvieron que soportar por la brutalidad de sus direcciones sociales, de sus relaciones jurídicas y penales, de su superstición, de su fanatismo, si consideramos la rica heredad de tales bienes que todavía pesan sobre el presente y que también nuestros sucesores tendrán que experimentar, recibimos de ahí suficiente impulso para cooperar con dedicación y esfuerzo para que se realice, finalmente, un orden moral universal con la ayuda de nuestros conocimientos psicológicos y sociológicos. Una vez creado un orden ético de este tipo, nadie podrá decir que no es de este mundo, y ya no será necesario buscarlo en las alturas o en las profundidades de la mística.

Tomado de: MACH, E. *Conocimiento y error.*

2. LA FUNCIÓN DE LA HIPÓTESIS EN LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

"La función esencial de una hipótesis consiste en conducir a nuevas observaciones y experimentos, que permitan confirmar, rechazar o modificar nuestra conjetura".

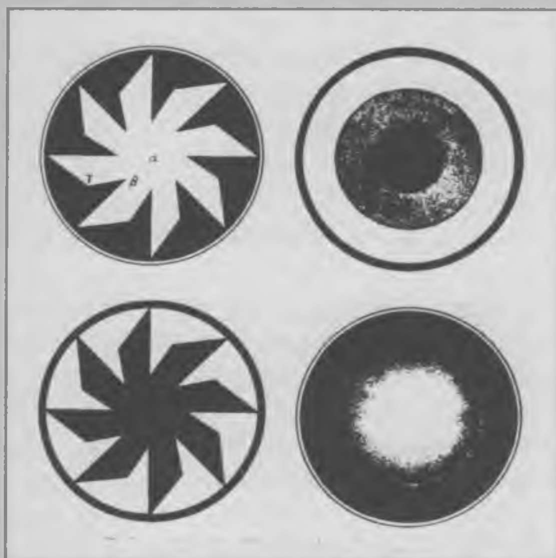
A este punto, si miramos más de cerca la hipótesis científica, vemos, ante todo, que todo lo que no se podía afirmar inmediatamente con la observación, puede ser objeto de integración mental, suposición, conjetura, presupuesto o hipótesis. Podemos suponer presentes *partes* no directamente observadas de los hechos; el geólogo y el paleontólogo se encontrarán a menudo en esta situación. Sobre las consecuencias de un hecho se pueden hacer conjeturas, aunque no aparezcan inmediatamente o no se observen directamente. Las *formas* de las leyes de un hecho son a menudo objeto de conjetura, incluso porque, propiamente, sólo un número infinito de observaciones, con la exclusión de todas las circunstancias perturbadoras, podría presentar la ley. Pero las conjeturas que preferencialmente presentamos como hipótesis se refieren a las condiciones de un hecho, que lo hacen inteligible: son las *hipótesis explicativas* [...].

Incluso los grandes hombres a veces hablan y escriben con tonos que sostienen más de lo que pueden mantener. En Newton hay varios pasajes del género, y en Descartes ciertamente muchos. Creo, sin embargo, que las declaraciones de Newton y su comportamiento práctico de científico son muy comprensibles. Tomada sin ninguna precaución, la expresión "hypotheses non fingo" sonaría así: "No presumo nada más de lo que veo, no me hago absolutamente ideas que sobrepasen la observación". En toda página de sus escritos Newton contradice esta interpretación. Él sobresale precisamente por la riqueza de conjeturas. También sabe excluir muy rápidamente, con experimentos, las inutilizables, que no resisten la verificación [...].

La función esencial de una hipótesis consiste en llevar a nuevas observaciones y experimentos que permiten confirmar, rechazar o modificar nuestra conjetura; en resumen, ampliar la experiencia [...].

Al formar una hipótesis se trata de justificar las propiedades de un hecho en las circunstancias particulares y limitadas de las que precisamente nos ha informado la observación, sin saber naturalmente si estas propiedades servirán también para otras circunstancias más generales, sin saber por tanto si la hipótesis será adecuada también para aquellas circunstancias y hasta qué punto. Nosotros podemos sacar la materia, los elementos para las repre-

sentaciones hipotéticas, sólo de nuestro ambiente sensible *actualmente* conocido, teniendo en cuenta los casos que ofrecen con eso una semejanza o una analogía. Semejanza no significa identidad. Es en parte identidad y en parte diversidad. Esto supone que, ampliando la experiencia, una hipótesis instituida por analogía en algunos casos se realizará, en otros ciertamente no. La hipótesis, pues, ya por su naturaleza, está destinada a transformarse durante la investigación, a adecuarse a las nuevas experiencias o incluso a caer para ser sustituida por otra hipótesis totalmente nueva o por el conocimiento completo de los hechos.



Dibujo de Mach para el estudio de la visión como fenómeno físico

Los científicos, que se basan en esto, no deben ser excesivamente temerosos al instituir una hipótesis: más aún, se requiere una cierta valentía [...].

El modo de pensar y de trabajar del científico es muy distinto al del filósofo. Porque no tiene la fortuna de poseer principios inmutables, ha asumido la costumbre de considerar provisorias, y susceptibles de modificación a través de nuevas experiencias, incluso las más seguras y mejor basadas de sus visiones y de sus principios. En efecto, los más grandes progresos y descubrimientos fueron posibles sólo por esta actitud.

Tomado de: MACH, E. *Conocimiento y error.*

3. LA CIENCIA ECONOMIZA LA EXPERIENCIA

"Toda la ciencia tiene el propósito de sustituir, o sea, de economizar experiencias, mediante la reproducción y la anticipación de hechos de pensamiento".

Tarea de la ciencia es la de buscar lo que es constante en los fenómenos naturales, los elementos de estos, el modo de su relación y su recíproca dependencia. Mediante la descripción clara y completa la ciencia trata de hacer inútil

el recurso a nuevas experiencias, de ahorrar experiencias. Una vez que se conozca la dependencia recíproca de dos fenómenos, la observación de uno hace superflua la del otro que es codeterminado y predeterminado por el primero. Incluso en la descripción se puede ahorrar trabajo, usando métodos que permitan describir en una sola vez y de la manera más breve el mayor número de hechos [...].

Toda la ciencia tiene la finalidad de sustituir, o sea de *economizar* experiencias mediante la reproducción y la anticipación de hechos en el pensamiento. Estas reproducciones son más manejables que la experiencia directa y por ciertos aspectos la sustituyen. No se requieren reflexiones muy profundas para darse cuenta que la función económica de la ciencia coincide con su misma esencia. Es necesario tener ideas claras sobre este argumento, si se quiere evitar cualquier forma de misticismo. La comunicación del saber a través de la enseñanza transmite al alumno la experiencia realizada por otros, es decir, le permite ahorrar experiencias. Conocimientos experimentales de enteras generaciones se convierten en posesión de las sucesivas por medio de escritos conservados en las bibliotecas. Incluso el lenguaje, que es el medio de la comunicación, es un instrumento económico.

Tomado de: MACH, E. *La mecánica en su desarrollo histórico-crítico*.

POINCARÉ

4. EL VALOR COGNOSCITIVO DE LA CIENCIA

"La ciencia es una regla de acción que tiene éxito, al menos en general; por consiguiente "ella no es sino valor como medio de conocimiento".

Para Le Roy, la ciencia no es más que una norma de acción. Somos impotentes para conocer nada y, sin embargo, estamos comprometidos; nos es preciso actuar y nos hemos fijado reglas completamente al azar. Al conjunto de esas reglas se le llama ciencia.

Así es como los hombres, deseosos de divertirse, han instituido las reglas de los juegos, las del "cara y sello", que podrían, mejor que la ciencia misma, apoyarse en la prueba del acuerdo universal. Igualmente, así es como, por no estar en condiciones de elegir, pero forzados a ello, se arroja al aire una moneda para tirar a cara o cruz.

La regla del "cara y sello" es, en realidad, una regla de acción como la ciencia, pero ¿se creerá que la comparación es justa y no ha de verse la diferencia? Las reglas del juego son convenciones arbitrarias y se habría podido adoptar la convención contraria que no *hubiera sido menos buena*. Al contrario, la ciencia es una regla de acción que acierta, al menos generalmente, mientras que la regla contraria no habría tenido éxito.

Si digo: "Para obtener hidrógeno hagan actuar un ácido sobre el zinc", formulo una regla acertada; habría podido decir: "Hagan actuar agua destilada sobre el oro", y ésta también habría sido una regia, aunque no habría tenido éxito.

Luego si las "recetas" científicas tienen un valor como normas de acción, es porque sabemos que son acertadas, al menos en general. Pero saber eso, en verdad, es saber algo, y entonces, ¿por qué vienen a decirnos que no podemos conocer nada?

La ciencia prevé y porque prevé puede ser útil y servir como norma de acción. Comprendo bien que sus previsiones son desmentidas a menudo por los hechos; esto prueba que la ciencia es imperfecta, y si agrego que permanecerá siempre así, estoy seguro de que esa previsión, al menos, no será desmentida jamás. Con todo, el sabio se equivoca menos frecuentemente que el profeta que predica al azar. Por otra parte, el progreso es lento pero continuo, de suerte que los sabios, aunque cada vez más osados, son burlados cada vez menos. Aunque poco, esto es bastante.

La Science
et l'Hypothèse

PAR

H. POINCARÉ

Membre de l'Institut



PARIS
ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR
26, RUE RACINE, 26

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous les pays,
y compris la Suède et la Norvège.

Bibliothèque de Philosophie scientifique

La Valeur
de la Science

PAR

H. POINCARÉ

MEMBRE DE L'INSTITUT



PARIS
ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR
26, RUE RACINE, 26

1909

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous les pays,
y compris la Suède et la Norvège.

Portadas de la primera edición de *La ciencia y la hipótesis* (arriba) y de la segunda edición de *El valor de la ciencia* (encima), obras de Poincaré publicadas por Flammarion en 1902 y 1905, respectivamente.

Bien sé que Le Roy ha dicho en alguna parte que la ciencia se equivocaba más a menudo de lo que se creía, que algunas veces los cometas gastaban bromas a los astrónomos; que los sabios, que aparentemente son hombres, no hablaban de buena gana de sus fracasos y que, si lo hicieran, deberían contar más derrotas que victorias.

Ese día Le Roy ha excedido evidentemente a su pensamiento. Si la ciencia no tuviera éxito, no podría servir como norma de acción. ¿De dónde sacaría, entonces, su valor? ¿De que es "vivida", vale decir que gustamos de ella y en ella creemos? Los alquimistas tenían recetas para hacer oro, les gustaban y tenían fe en ellas y, sin embargo, aunque nuestra fe sea menos viva, nuestras recetas son las buenas, porque dan buen resultado.

No hay modo de eludir este dilema: o la ciencia no permite prever, y entonces no tiene valor como norma de acción, o bien permite prever de una manera más o menos imperfecta, y entonces no carece de valor como medio de conocimiento. Ni siquiera se puede decir que la acción sea el fin de la ciencia. ¿Debemos condenar los estudios hechos sobre la estrella Sirio, con el pretexto de que probablemente nunca ejerceremos acción alguna sobre ese astro?

Por el contrario, a mi juicio, el fin es el conocimiento y la acción es el medio. Si me felicito del desarrollo industrial, no es solamente porque suministra un argumento fácil a los abogados de la ciencia; es sobre todo porque da al sabio la fe en sí mismo y también porque le ofrece un campo de experiencia inmenso, donde tropieza con fuerzas demasiado colosales para que haya modo de dar una pulgarada. Sin este lastre, ¿quién sabe si no se apartaría de la tierra, seducido por el espejismo de una nueva escolástica o si no desesperaría, creyendo no haber tenido más que un sueño?

Tomado de: POINCARÉ, H. *El valor de la ciencia*. Espasa-Calpe, Madrid, 1964, pp. 134-135.

DUHEM

5. PAPEL DE LA HISTORIA DE LA CIENCIA

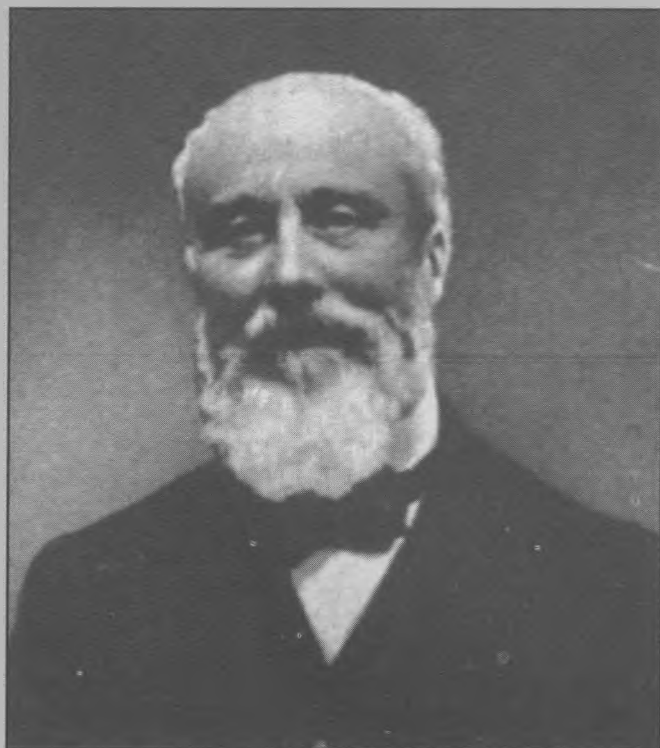
La importancia que asume, en el estudio de la física, la historia de los métodos con los cuales se han llevado a cabo los descubrimientos señala "nuevamente" la diferencia extrema que hay entre la física y la geometría.

En geometría, donde la comprensibilidad del método deductivo se conectan directamente a las evidencias del sentido común, la enseñanza se puede hacer de manera totalmente lógica. Para que el estudiante entienda inmediata-

mente los datos del conocimiento común que condensa dicho juicio, basta con enunciar un postulado; no es necesario, para esto saber el camino por el que este postulado ha ingresado en la ciencia. Ciertamente, la historia de las matemáticas es objeto de una curiosidad natural, pero no es indispensable para comprender las matemáticas.

Con la física la cosa es de otro modo. En este caso, como hemos visto, la enseñanza no puede ser pura y plenamente lógica. Por consiguiente, la única forma de vincular los juicios formales de la teoría con la materia de los hechos que tales juicios han de representar –evitando siempre la entrada furtiva de falsas ideas– es justificar cada hipótesis esencial a través de su historia.

Explicar la historia de un principio físico significa, a la vez, realizar su análisis lógico. La crítica de los procedimientos intelectuales que utiliza la física se vincula indisolublemente a la exposición de la evolución gradual a través del perfeccionamiento de la teoría, por la deducción, que la convierte en una imagen cada vez más precisa y más ordenada de las leyes realzadas por la observación.



Retrato fotográfico de Pierre Duhem, máximo exponente del convencionalismo en el campo de la física: la teoría física es una construcción del intelecto humano, de ella no podemos pretender la explicación de las leyes experimentales.

Solamente la historia de la ciencia puede apartar al físico tanto de las locas ambiciones del dogmatismo como de la desesperación del pirronismo. Al describir ante el físico la extensa lista de errores y de dudas que han precedido al descubrimiento de cada principio, la historia lo advierte contra las falsas evidencias; al recordar las vicisitudes de las escuelas cosmológicas, al sacar del olvido doctrinas en otro tiempo triunfantes, le recuerda que los sistemas más atractivos no son sino representaciones provisionales más que explicaciones definitivas. Y, por otra parte, mostrándole la tradición continua mediante la cual la ciencia de cada época se ha alimentado de los sistemas de los siglos pasados, y se ha enriquecido con la física del futuro; al citarle las profecías que la teoría ha formulado y que la experiencia ha realizado, crea y refuerza en él esta convicción de que la teoría física no es un sistema puramente artificial, útil hoy e inservible mañana, sino que es una clasificación cada vez más natural, un reflejo cada vez más claro de las realidades que el método experimental no sabría confrontarse.

Siempre que el espíritu del físico tiende al exceso, el estudio de la historia lo rectifica con apropiadas correcciones; para definir el papel que desempeña respecto al físico, la historia podría servirse de esta frase de Pascal: "Si se ensalza, le rebajo; si se rebaja, le ensalzo". Así, la historia lo mantiene en estado de perfecto equilibrio, desde donde puede apreciar correctamente el objeto y la estructura de la teoría física.

Tomado de: DUHEM, P. *La teoría física: su objeto y su estructura.*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Señalamos aquí algunas de las más importantes historias generales de la filosofía:

FABRO, Cornelio (ed.). *Historia de la filosofía*. 2 vol. Versión española realizada por Guillermo Termenón Solís. Rialp, Madrid, México, 1965; RUSSELL, Bertrand. *Storia della filosofia occidentale*. 4 vol. Longanesi, Milán, 1966-67; CASSIRER, Ernst. *Storia della filosofia moderna*. 4 vol. Einaudi, Turín, 1971; VANNI ROVIGHI, Sofia (y colaboradores). *Storia della filosofia moderna dalla rivoluzione scientifica a Hegel*. La Scuola, Brescia, 1976; RIGOBELLO, A. *Dal romanticismo al positivismo*. Vol. 5 de la *Storia del pensiero occidentale*. Marzorati, Milán, 1976; GEYMONAT, Ludovico. *Historia del pensamiento filosófico y científico: siglo* XX. 3 vol. Traducción de Juana Bignozzi. Ariel, Barcelona, 1985[12]; ABBAGNANO, Nicola. *Historia de la filosofía*. 5 vol. Hora, Barcelona, 1994; COPLESTON, Frederick Charles. *Historia de la filosofía*. 4 vol. Edición castellana dirigida por Manuel Sacristán. Ariel, Barcelona, 2004.

Más específicas son las siguientes obras:

SCIACCA, Michele Federico. *Il secolo* XX. Bocca, Milán, 1947; GARIN, Eugenio. *Storia della filosofia italiana*. 3 vol. Einaudi, Turín, 1966; PACI, Enzo. *La filosofia contemporanea*. Garzanti, Milán, 1974.

De particular interés, en italiano, son:

a) *Grande Antologia Filosofica*, dirigida por U. Padovani y M. F. Sciacca, especialmente los volúmenes XVII-XXI sobre el pensamiento moderno, Marzorati, Milán, 1988.

b) *Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti*, 6 vol. La Scuola, Brescia, 1976.

Otros instrumentos útiles para consultar son:

Enciclopedia filosofica, 6 vol., dirigida por el Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate, Sansoni, Florencia, 1967-69; *Enciclopedia Garzanti di filosofia* (*y lógica, lingüística, epistemología, pedagogía, psicología, antropología cultural, religión y teología*) dirigida por Redazioni Garzanti, bajo la asesoría general de G. Vattimo con la colaboración de M. Ferraris y D. Marconi, Garzanti, Milán, 1994.

Capítulo I: Origen y características esenciales del Romanticismo

Señalamos aquí una serie de obras de carácter general sobre el Romanticismo que con frecuencia ofrecen estudios específicos sobre los autores en particular. Por ese motivo se aconseja tenerlos en cuenta para los capítulos siguientes, donde no será necesario repetirlos.

WALZEL, O. *Il romanticismo tedesco*. Vallecchi, Florencia, 1924; MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. Fondo de Cultura Económica, México, 1943; FARINELLI, Arturo. *El romanticismo en Alemania*. Argos, Buenos Aires, 1948; STRICH, Fritz. *Clasicismo e romanticismo tedesco*. Bompiani, Milán, 1953; MITTNER, Ladislao. *Ambivalenze romantiche. Studi sul romanticismo tedesco*. D'Anna, Mesina-Florencia, 1954; PASCAL, R. *La poetica dello Sturm und Drang*. Feltrinelli, Milán, 1957; DE RUGGIERO, G. *L'età del Romanticismo* (vol. II de la *Storia della filosofia*). Laterza, Bari, 1957; PUPPO, M. *Il romanticismo*. Studium, Roma, 1963; BASAVE FERNÁNDEZ DE VALLE, Agustín. *El romanticismo alemán*. Centro de estudios humanísticos de la Universidad de Nuevo León, Monterrey, 1964; MITTNER, Ladislao. *Storia della letteratura tedesca. Dal Pietismo al Romanticismo* (1700-1820). Einaudi; Turín, 1964; HAYM, R. *Il romanticismo tedesco*. Ricciardi, Nápoles, 1965; HARTMANN, N. *La filosofia dell'idealismo tedesco*. Einaudi, Turín, 1974; GIVONE, S. *Ermeneutica e Romanticismo*. Mursia, Milán, 1983; BODEI, R. *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*. Einaudi, Turín, 1987; QUAGLIA, P. *Invito a conoscere il Romanticismo*. Mursia, Milán, 1987.

Capítulo II: Los fundadores de la Escuela romántica

Textos

Madame de Staël: *Alemania*. Traducción de Manuel Granell. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.

F. Schlegel: *Poesía y filosofía*. Traducción de Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade Obradó. Alianza, Madrid, 1994.

Novalis: *Los discípulos en Sais*. Edición de Félix de Azúa. Hiperión, Madrid, 1988; *La Enciclopedia (Notas y fragmentos)*. Traducción de Fernando Montes. Fundamentos, Madrid, 1996[2]; *Europa o la cristiandad*. Traducción y prólogo de Javier García-Galiano. Libros del Umbral, México, 1999; *Enrique de Ofterdingen*. Edición y traducción de Eustaquio Barjau. Ediciones Cátedra: Grupo Anaya, Madrid, 2004; *Himnos a la noche*. Edición y traducción de Eustaquio Barjau. Ediciones Cátedra: Grupo Anaya, Madrid, 2004; *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Edición de Roberto Caner-Liese. Akal, Madrid, 2007.

Schleiermacher: *L'amore romantico*. Edición de E. De Feri. Laterza, Bari, 1928; *La dottrina della fede*. Edición de S. Sorrentino. 2 vol. Paideia, Brescia, 1981-85; *Estetica*. Edición de P. D'Angelo, presentación de E. Garroni. Aesthetica edizioni, Palermo, 1988; *Monólogos*. Edición bilingüe. Introducción y traducción de Anna Poca. Anthropos, Barcelona, 1991; *Ermeneutica*. Edición de M. Marassi. Rusconi, Milán, 1996.

Hölderlin: *La muerte de Empédocles*. Traducción de Feliu Formosa. El Acantilado, Barcelona, 2001; *Hiperión: o el eremita en Grecia*. Introducción, traducción y notas de de Miguel Salmerón. Gredos, Madrid, 2003.

Schiller: *Poesía filosófica*. Edición bilingüe. Traducción y estudio introductorio de Daniel Innerarity Grau. *Narraciones completas*. Traducción y notas de Isabel Hernández. Random House Mondadori, Barcelona, 2006.

Goethe: *Teoría de la naturaleza*. Estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca. Tecnos, Madrid, 1997; *Fausto*. Prólogo de María José Llorens Camp, edición de José María Fernández. Edimat Libros-Editorial Sopena, Madrid, 2001.

Literatura

Para los hermanos Schlegel, para Novalis y Hölderlin, véanse las obras indicadas en el capítulo I. Además: Eichner, H. *Friedrich Schlegel*. Twayne Publishers, Nueva York, 1970; Janke, Wolfgang. *La noche de la edad contemporánea: Fichte, Novalis, Hölderlin*. Episteme, Valencia, 1997; Heidegger, Martin y García Bacca, Juan David. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Anthropos, Barcelona, 2000.

Para **Schleiermacher**: Vattimo, Giani. *Schleiermacher filosofo della interpretazione*. Mursia, Milán, 1968; Flamarique, Lourdes. *Schleiermacher: la filosofía frente al enigma del hombre*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

Para **Schiller** y **Goethe** véase en particular a Mittner, L. *Storia della letteratura tedesca*. Op. cit. Además. Accolti Gil Vilate, N. *Il pensiero estetico di Federico Schiller, con la traduzione del saggio* La poesia *ingenua e sentimentale*. Zanichelli, Bolonia, 1950; Croce, B. *Goethe*. Traducción de Manlio Lugaresi. D'Accurzio Ed., Mendoza, 1951; Perone, U. *Schiller*. Mursia, Milán, 1981; Pareyson, L. *Etica ed estetica in Schiller*. Mursia, Milán, 1983; Citati, P. *Goethe*. Adelphi, Milán, 1990; Eckermann, Johann Peter. *Conversaciones con Goethe*. Estudio preliminar de Francisco Ayala. Océano, Barcelona, 2000; Safranski, Rüdiger. *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Traducción de Raúl Gabás. Tusquets Editores, Barcelona, 2006.

Capítulo III: Otros pensadores que contribuyeron a la superación y al desarrollo de la Ilustración

Textos

Hamann: *Scritti e frammenti di estetica*. Edición de S. Lupi. Istituto Italiano di Studi Germanici, Florencia, 1938; *Scritti cristiani*. Edición de A. Pupi, 2 vol. Zanichelli, Bolonia, 1975-76; *Scritti sul linguaggio* (1760-1773). Edición de A. Pupi. Vita e Pensiero, Milán, 1989.

Jacobi: *Idealismo y realismo*. Edición de N. Bobbio. De Silva, Turín, 1948; *Jacobi, un'antologia dagli scritti*. Edición de V. Verra. Loescher, Turín, 1966; *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*. Laterza, Bari, 1969.

Herder: *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Introducción de Eugenio Pucciarelli, traducción de Elsa Tabering. Editorial Nova, Buenos Aires, 1950; *Saggio sull'origine del linguaggio*. Edición de G. Necco. Ses, Roma, 1954; *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Traducción de J. Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1959.

Humboldt: *Scritti di estetica*. Edición de G. Marcovaldi. Sansoni, Florencia, 1934; *Escritos políticos*. Introducción de Siegfried Kaehler, versión española de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

Schulze: *Enesidemo o dei Fondamenti della Filosofia elementare presentata dal signor professor Reinhold de Jena in difesa dello Scetticismo contro le pretese della Critica della ragione*. Edición de A. Pupi. Laterza, Bari, 1971.

Literatura

Para **Hamann**: Pupi, A. *Alle soglie dell'età romantica*. Vita e Pensiero, Milán, 1962; *Johann Georg Hamann. I. Experimentum mundi 1730-1759*. Vita e Pensiero, Milán, 1988; *Johann Georg Hamann. II. In domo patris 1760-1763*. Vita e Pensiero, 1991; Berlin, Isaiah. *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Edición de Henry Hardy, traducción castellana, introducción y notas de Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz. Tecnos, Madrid, 1997.

Para **Jacobi**: Verra, V. F. H. *Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*. Edizioni di Filosofia, Turín, 1963; Olivetti, M. M. *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*. Cedam, Padua, 1970; Villacañas, Berlanga, José Luis. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi: ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Anthropos, Barcelona, 1989.

Para **Herder**: Fichera, G. *Linguaggio e umanità nel pensiero di Herder*. Cedam, Padua, 1966; Verra, V. *Mito rivelazione e filosofia in J. G. Herder nel suo tempo*. Marzorati, Milán, 1966; Mori, M. *La filosofia della storia di Herder a Lessing*. Loescher, Turín, 1976.

Para **Humboldt**: Tessitore, F. *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*. Morano, Nápoles, 1965.

Para **Reinhold**: Pupi, A. *La formazione della filosofia di K. L. Reinhold*. Vita e Pensiero, Milán, 1966; *Le obiezioni all'Aenesidemus*. Vita e Pensiero, Milán, 1970.

Para **Maimon**: Moiso, F. *La filosofia di S. Maimon*. Mursia, Milán, 1972.

Capítulo IV: Fichte

Textos

J. G. Fichte: *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Estudio preliminar y traducción de Faustino Oncina Coves. Tecnos, Madrid, 1986; *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la ciencia*. Estudio preliminar y traducción de José María Quintana Cabanas. Tecnos, Madrid, 1987; *El destino del hombre*. Traducción de Eduardo Ovejero y José Gaos. Porrúa, México, 1994; *Fundamento del derecho natural: según los principios de la doctrina de la ciencia*. Traducción de José L. Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves; estudio introductorio de José L. Villacañas Berlanga. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994; *Discursos a la nación alemana*. Estudio preliminar y traducción de Ma. Jesús Varela y Luis A. Acosta. Altaya, Barcelona, 1995; *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la religión*. Traducción de Alberto Ciria y Daniel Innerarity. Tecnos, Madrid, 1995; *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*. Estudio preliminar, traducción y notas de Alberto Ciria. Tecnos, Madrid, 1998; *Doctrina de la ciencia*. 1811. Traducción de Alberto Ciria. Akal, Madrid, 1999; *Algunas lecciones sobre la vida del sabio*. Introducción, traducción y notas de Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera. Istmo, Madrid, 2002.

Literatura

Riobó González, Manuel. *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*. Prólogo de Alfonso López Quintás. Herder, Barcelona, 1988; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Estudio preliminar, traducción y notas de María del Carmen Paredes Martín. Tecnos, Madrid, 1990; Medina Cepero, Juan Ramón. *Fichte a través de los discursos a la nación alemana*. Ediciones Apóstrofe, Barcelona, 2001; Cruz Cruz, Juan. *Fichte: la subjetividad como manifestación del absoluto*. Ediciones Universidad de Navarra (Eunsa), Pamplona, 2003.

Capítulo V: Schelling

Textos

Schelling: *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas.* Introducción y traducción de Francesc Pereña. Orbis, Barcelona, 1985; *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados.* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, introducción de Volker Ruhle. Anthropos, Barcelona, 1989; *Cartas sobre dogmatismo y criticismo.* Traducción de Virginia Careaga. Tecnos, Madrid, 1993; *Escritos sobre filosofía de la naturaleza.* Traducción de Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 1996; *Filosofía del arte.* Estudio preliminar, traducción y notas de Virginia López Domínguez. Tecnos, Madrid, 1999; *Del yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano.* Estudio preliminar y traducción de Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez. Trotta, Madrid, 2004; *Sistema del idealismo trascendental.* Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Anthropos, Barcelona, 2005.

Literatura

HEIDEGGER, Martin. *Schelling y la libertad humana.* Monte Ávila, Caracas, 1985; CRUZ CRUZ, Juan. *Ontología de la razón en el último Schelling: sobre la Introducción a la filosofía de la revelación.* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993; LEYTE, Arturo. *Las épocas de Schelling.* Akal, Madrid, 1998; PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, Fernando. *Schelling: el sistema de la libertad.* Prólogo de Eugenio Trías Sagnier. Herder, Barcelona, 2004.

Capítulo VI: Hegel

Textos

a) **Escritos de juventud o menores:** *Historia de Jesús.* Taurus, Madrid, 1975; *Escritos de juventud.* Edición y traducción de José M. Ripalda. Fondo de Cultura Económica, México, 1978; Dos escritos políticos. Traducción de Kart Saverteig. Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987; *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling.* Estudio preliminar, traducción y notas de María del Carmen Paredes Martín. Tecnos, Madrid, 1990; *Escritos pedagógicos.* Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

b) **Obras fundamentales, publicadas por el mismo Hegel:** *Ciencia de la lógica.* Solar, Buenos Aires, 1974[3]; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo. Porrúa, México, 1980[4]; *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política.* Traducción y prólogo de Juan Luis Vermal. Edhasa, Barcelona, 1999; *Fenomenología del espíritu.* Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Pre-Textos, Valencia, 2006.

c) **Lecciones, recopiladas y publicadas por sus discípulos:** *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios.* Traducción de Guillermo R. de Echandía. Aguilar, Madrid, 1970; *Propedéutica filosófica.* Traducción de Eduardo Vásquez. Equinoccio, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1980; *Lecciones sobre filosofía de la religión.* Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Alianza, Madrid, 1984; *Lecciones sobre la estética.* Traducción de Alfredo Brotóns Muñoz. Akal, Madrid, 1989; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Traducción de José Gaos, prólogo de José Ortega y Gasset. Altaya, Barcelona, 1994.

Literatura

KOJEVE, Alexandre. *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. La Pleyade, Buenos Aires, 1972; KÜNG, Hans. *La encarnación de Dios: introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Versión castellana de Rufino Jimeno. Herder, Barcelona, 1974; SCHNADELBACH, Herbert. *La filosofía de la historia después de Hegel*. Alfa, Buenos Aires, 1980; ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Tres estudios sobre Hegel*. Versión española de Víctor Sánchez de Zavala. Taurus, Madrid, 1981[3]; GADAMER, Hans-Georg. *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. Cátedra, Madrid, 1981; MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Alianza, Madrid, 1981[6]; BLOCH, Ernst. *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México-Bogotá, 1983[2]; FLÓREZ, Ramiro. *La dialéctica de la historia en Hegel*. Gredos, Madrid, 1983; TAYLOR, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. Traducción de Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México, 1983; ALONSO OLEA, Manuel. *Variaciones sobre Hegel*. Civitas, Madrid, 1984; LABARRIERE, Pierre-Jean. *La fenomenología del espíritu de Hegel: introducción a una lectura*. Traducción de Guillermo Hirata. Fondo de Cultura Económica, México, 1985; LUKACS, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Traducción de Manuel Sacristán Luzón. México-Barcelona, Grijalbo, 1985; HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto*. Monte Ávila, Caracas, 1987; VALCARCEL, Amelia. *Hegel y la dialéctica: sobre la superación de la "mera moral"*. Anthropos, Barcelona, 1988; CORDUA, Carla. *El mundo ético: ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Anthropos, Barcelona, 1989; ROSENFIELD, Denis Lerrer. *Política y libertad: la estructura lógica de la filosofía del derecho de Hegel*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989; INNERARITY, Daniel. *Hegel y el romanticismo*. Tecnos, Madrid, 1993; JAESCHKE, Walter. *Hegel: la conciencia de la modernidad*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Akal, Madrid, 1998; STRATHERN, Paul. *Hegel: (1770-1831) en 90 minutos*. Traducción de José A. Padilla Villate. Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 2000; FERNÁNDEZ LIRIA, *Pedro*. *Hegel y el judaísmo*. Riopiedras, Barcelona, 2000; ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Eduardo. *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Trotta, Universidad Autónoma, Madrid, 2001; MÁSMELA, Carlos. *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*. Trotta, Madrid, 2001; PINKARD, Terry. *Hegel: una biografía*. Traducción de Carmen García-Trevijano Forte. Acento, Madrid, 2001; AMENGUAL COLL, Gabriel. *La moral como derecho: estudio sobre la moralidad en la filosofía del derecho*. Trotta, Madrid, 2001; MAZORA, Martín. *La sociedad civil en Hegel: crítica y reconstrucción conceptual*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2003; SMITH, Steven B. *Hegel y el liberalismo político*. Traducción de Eric Herrán. Coyoacán, México, 2003; ASTRADA, Carlos. *Hegel y Marx*. Quadrata, Buenos Aires, 2005; CUARTANGO, Román. *Hegel. Filosofía y modernidad*. Montesinos, Barcelona, 2005; BATAILLE, Georges. *Escritos sobre Hegel*. Traducción de Isidro Herrera. Arena Libros, Madrid, 2005; HEIDEGGER, Martin. *Hegel*. Traducción de Dina V. Picotti. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007; OROZCO GARIBAY, José Manuel. *Entorno de Hegel*. Editores de Textos Mexicanos, México, 2007; ORTEGA Y GASSET, José. *Hegel: notas de trabajo*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Fundación Ortega y Gasset-Adaba Editores, Madrid, 2007.

Capítulo VII: Derecha e Izquierda hegelianas

Textos

Stirner: *El único y su propiedad*. Ensayo introductorio de Roberto Calaos, traducción de Pedro González Blanco y Joaquín Jordá. Editorial Sexto Piso, México, 2003.

Feuerbach: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía: principios de la filosofía del futuro*. Prólogo y traducción de Eduardo Subirats Ruggeberg. Orbis, Barcelona, 1984; *La esencia del cristianismo*. Traducción de José L. Iglesias, prólogo de Manuel Cabada Castro. Trotta, Madrid, 1995; *La esencia de la religión*. Edición y traducción de Tomás Cuadrado. Páginas de Espuma, Madrid, 2005.

Saint-Simon: *Opere*. Edición de M. T. Bovetti Picchetto. Utet, Turín, 1975.

Fourier: *Crítica de la civilización y de las ideologías*. Traducción de Juana Bignozzi. Rodolfo Alonso Ed., Buenos Aires, 1973; *El nuevo mundo industrial y societario*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino, prólogo de Michel Butor. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Proudhon: *La giustizia nella rivoluzione e nella Chiesa*. Edición de M. Albertini. Utet, Turín, 1968; *¿Qué es la propiedad?* Traducción de Rafael García Ormaechea. Orbis, Barcelona, 1985.

Literatura

Para la **Escuela hegeliana**: Rambaldi, E. *Le origini della Sinistra hegeliana*. La Nuova Italia, Florencia, 1966; Cesa, C. *Scritti sulla Sinistra hegeliana*. Argalia, Urbino, 1972; Rossi, M. *De Hegel a Marx*. Vol. III: *La Scuola hegeliana. Il giovane Marx*. Feltrinelli, Milán, 1974; Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Traducción de Emilio Estiú. Suramericana, Buenos Aires, 1974.

Para **Strauss** y **Bauer**: Fetscher, I. *Il Marxismo. Storia documentaria*. Vol. I: *Filosofia, Ideologia*. Feltrinelli, Milán, 1969.

Para **Stirner**: Penzo, G. *Max Stirner. La rivolta esistenziale*. Patron, Bolonia, 1981.

Para **Feuerbach**: Casini, L. *Storia ed umanesimo in Feuerbach*. Il Mulino, Bolonia, 1974; Schmidt, A. *Il materialismo antropologico di L. Feuerbach*. De Donato, Bari, 1975; Cesa, C. *Introduzione a Feuerbach*. Laterza, Roma-Bari, 1978; Tommasini, F. *Feuerbach e la dialettica dell'essere. Con la pubblicazione di due scritti inediti*. La Nuova Italia, Florencia, 1982.

Para **Saint-Simon**: Martino, V. *Saint-Simon tra scienza e utopia*. Dedalo, Bari, 1979.

Para **Fourier**: Moneti, M. *La meccanica delle passioni. Studio su Fourier e il socialismo critico-utopistico*. La Nuova Italia, Florencia, 1979.

Para **Proudhon**: Albertini, M. *Proudhon*. Vallecchi, Florencia, 1974.

Capítulo VIII: Marx, Engels y el materialismo histórico-dialéctico

Textos

Marx: *La sagrada familia*. Prólogo de Franz Mehring, versión castellana de Carlos Liacho. Claridad, Buenos Aires, 1973; *El capital: crítica de la economía política*. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 2000; *La ideología alemana y otros escritos*. Traducción del alemán por Jaime Vergara. Losada, Madrid, 2005.

Engels y Dühring: *Anti-dühring: la subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Versión española de Manuel Sacristán Luzón. Grijalbo, México, 1962.

Literatura

Para **Marx**: Calvez, Jean-Yves. *El pensamiento de Carlos Marx*. Versión española de Florentino Trapero. Taurus, Madrid, 1962[3]; Volpe, Galvano della. *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*. Traducción de Roberto V. Raschella. Platina, Buenos Aires, 1963; Fabbri, L. *I comunisti e la religione*. Ave, Roma, 1965; Lenin, Vladimir Ilich. *Karl Marx*. Editori Riuniti, Roma, 1965; Fetscher, I. *Il Marxismo. Storia documentaria*. Feltrinelli, Milán, 1970; Garaudy, Roger. *Introducción al estudio de Marx*. Traducción de Julieta Campos. Era, México, 1970; Dal Pra, Mario. *La dialéctica en Marx*. Martínez Roca, Barcelona, 1971; Van Cangh, Jean-Marie. *Introducción a Carlos Marx*. Stvdivm, Barcelona, 1972; Althusser, Louis. *Para leer el capital*. XXI, México, 1972; Mehraing, Franz. *Carlos Marx: historia de su vida*. Grijalbo, Barcelona, 1975[2]; Bedeschi, Giuseppe. *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*. Alberto Corazón, Madrid, 1975; Bloch, Ernst. *Karl Marx*. Il Mulino, Bolonia, 1977; Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Traducción de Eduardo Loedel. Paidós, Barcelona, 1981

Para **Engels**: Mayer, G. F. *Engels. La vita e l'opera*. Einaudi, Turín, 1969; Mondolfo, Rodolfo. *Il materialismo storico di F. Engels*. La Nuova Italia, Florencia, 1972.

Capítulo IX: Herbart y Trendelenburg

Textos

Herbart: *Introduzione alla filosofia*. Edición de G. Vidossich. Laterza, Bari, 1908; *Manuale di psicologia*. Edición de I. Volpicelli. Armando, Roma, 1982.

Literatura

Para **Herbart**: Saloni, A. *Herbart*. 2 vol. La Nuova Italia, Florencia, 1937; Bellerate, Bruno. *La pedagogia di J. F. Herbart*. Università Salesiana, Roma, 1970; Poggi, S. *I sistemi dell'esperienza*. Il Mulino, Bolonia, 1977; Pettoello, R. *Introduzione a Herbart*. Laterza, Roma-Bari, 1988.

Para **Trendelenburg**: AA. VV. *La dialettica nel pensiero contemporaneo*. Edición de V. Verra. Il Mulino, Bolonia, 1976; Mangiagalli, M. *Logica e metafisica nel pensiero di F. A. Trendelenburg*. Cusi, Milán, 1983.

Capítulo X: Schopenhauer

Textos

Schopenhauer: *Los dos problemas fundamentales de la ética II: el fundamento de la moral*. Traducción de Vicente Romano García. Aguilar, Argentina, 1971[2]; *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Trotta, Madrid, 2004; *Parerga y paralipómena*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Trotta, Madrid, 2006.

Literatura

Para **Schopenhauer**: Faggin, G. *Schopenhauer, il mistico senza Dio*. La Nuova Italia, Florencia, 1951; Riconda, G. *Schopenhauer interprete dell'Occidente*. Mursia, Milán, 1969; Vecchiotti, I. *Introduzione a Schopenhauer*. Laterza, Roma-Bari, 1986.

Capítulo XI: Kierkegaard

Textos

Kierkegaard: *Diario íntimo*. Traducción y notas de María Angélica Bosco. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1955; *El concepto de la angustia: una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*. Introducción de José L. Aranguren. Espasa-Calpe, Madrid, 1979; *Temor y temblor*. Traducción, estudio preliminar y notas de Vicente Simón Merchán. Tecnos, Madrid, 2001.

Literatura

Para **Kierkegaard**: Cantón, R. *La coscienza inquieta*. Mondadori, Milán, 1949; Fabro, C. (ed.). *Studi kierkegaardiani*. Morcelliana, Brescia, 1957; Paci, E. *Relazioni e significati*. Vol. II: *Kierkegaard e Thomas Mann*. Parenti, Milán, 1965; Gigante, M. *Religiosità di Kierkegaard*. Morano, Nápoles, 1972; Spera, S. *Il giovane Kierkegaard*. Cedam, Padua, 1977; Rizzacasa, A. *Kierkegaard. Storia ed esistenza*. Studium, Roma, 1984; Melchiorre, C. *Saggi su Kierkegaard*. Marietti, Génova, 1987.

Capítulo XII: La filosofía en Francia en la época de la Restauración

Literatura

Para los **Ideólogos**: Treves, P. *Profeti del passato. Maestri e discepoli della controrivoluzione francese*. Barbera, Florencia, 1952; Moravia, S. *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*. La Nueva Italia, Florencia, 1974.

Para **Maine de Biran**: Ghio, M. *La filosofia della coscienza di Maine de Biran. La tradizione biraniana in Francia*. Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere. Turín, 1967; Terzi, C. *Maine de Biran nel pensiero moderno e contemporaneo*. Cedam, Padua, 1974; Cavaciuti, S. *Il problema morale nel pensiero di Maine de Biran*. 2 vol. Marzorati, Milán, 1981.

Para **de Maistre**: Brunello, B. *Joseph de Maistre politico e filosofo*. Patron, Bolonia, 1967; Ravera, M. *De Maistre pensatore dell'origine*. Mursia, Milán, 1986.

Para **Lamennais**: Verucci, G. *Felice Lamennais. Dal Cattolicesimo autoritario al Radicalismo democratico*. Istituto per gli Studi Storici, Roma, 1965.

Para **Cousin**: Bassi Ratheb, A. *La Storiografia filosofica di V. Cousin e il Risorgimento italiano*. Barbera, Florencia, 1955.

Capítulo XIII: La filosofía italiana en la época del Resurgimiento

Textos

Romagnosi: *Opere*. 8 vol. Milán, 1841-1852.

Cattaneo: *Scritti filosofici*. 3 vol. Edición de N. Bobbio. Le Monnier, Florencia, 1960; *Scritti politici*. Edición de M. Boneschi. Le Monnier, Florencia, 1965.

Ferrari: *Opere di G. D. Romagnosi, C. Cattaneo, G. Ferrari*. Edición de E. Sestan. Ricciardi, Nápoles, 1957.

Literatura

Para **Romagnosi**: DENTONE, A. *Il problema morale in Romagnosi e Cattaneo*. Marzorati, Milán, 1968; TARANTINO, A. *Natura delle cose e società civile. Rosmini e Romagnosi*. Studium, Roma, 1983.

Para **Cattaneo**: BOBBIO, N. *Una filosofia militane. Studi su C. Cattaneo*. Einaudi, Turín, 1971; AA. VV. *L'opera e l'eredità di C. Cattaneo*. Il Mulino, Bolonia, 1975; PUCCIO, U. *Introduzione a C. Cattaneo*. Einaudi, Turín. 1977.

Para **Ferrari**: ROTA GHIBAUDI, S. *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero* (1838-1860). Olschki, Florencia, 1969.

Capítulo XIV: Galluppi, Rosmini y Gioberti

Textos

Galluppi: *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*. 6 vol. Nápoles, 1846.

Rosmini: *Opere (edite e inedite)*. Edición nacional a cargo de E. Castelli, Roma, 1934 ss.

Gioberti: *Opere*. Edición de E. Castelli. Bocca, Milán, 1938 ss.

Literatura

Para **Galluppi**: DI NAPOLI, G. *La filosofia di Pasquale Galluppi*. Cedam, Padua, 1947; AA. VV. *Studi galluppiani*. Centro studi galluppiani, Tropea, 1979.

Para **Rosmini:** GIACON, C. *L'oggettività in A. Rosmini*. Silva, Milán-Génova, 1960; CRISTALDI, G. A. *Rosmini e il pensare cristiano*. Vita e Pensiero, Milán, 1977; CAMPANINI, G. *Rosmini politico*. Giuffré, Milán, 1980; MURATORE, U. *Antonio Rosmini* (antología). Città Nuova, Roma, 1989.

Para **Gioberti:** STEFANINI, L. *Gioberti*. Bocca, 1947; REDANÒ, U. *Vincenzo Gioberti*. Sei, Turín, 1958; DEROSSI, B. *La teoria giobertiana del linguaggio come dono divino e il suo significato storico e speculativo*. Marzorati, Milán, 1968.

Capítulo XV: El positivismo sociológico y utilitarista

Textos

Comte: *Curso de filosofía positiva*. Aguilar, Madrid, 1981[2]; *Discurso sobre el espíritu positivo*. Altaya, Barcelona, 1996.

Bernard: *Introduzione allo studio della medicina sperimentale*. Edición de F. Ghiretti. Feltrinelli, Milán, 1973.

Malthus: *Ensayo sobre el principio de la población*. Prólogo de Fernando Tudela, traducción de Teodoro Ortiz. Fondo de Cultura Económica, México, 1998[2].

Smith: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Edición de Edwin Cannan, traducción de Gabriel Franco. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Ricardo: *Principios de economía política y administración*. Traducción de E. Hazera. Ayuso, Madrid, 1973.

Stuart Mill: *Sistema de lógica inductiva y deductiva*. Traducción del inglés por Eduardo Ovejero y Maury. D. Jorro, Madrid, 1917; *Autobiografía*. Traducción del inglés por Juan Uña. Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1939; *El utilitarismo: un sistema de la lógica*. Introducción, traducción y notas de Esperanza Guisán. Alianza, Madrid, 1984; *Ensayo sobre la libertad*. Traducción de María Ángeles Lavilla Navarro. Mestas Ediciones, Madrid, 2006.

Literatura

Para el **Positivismo en general**: Simon, W. M. *Il positivismo europeo nel XIX secolo*. Il Mulino, Bolonia, 1980; Santucci, A. (ed.). *Scienza e filosofia nella cultura positivistica*. Feltrinelli, Milán, 1982; Papa, E. R. (ed.). *Il positivismo e la cultura italiana*. Angeli, Milán, 1985; Poggi, S. *Introduzione al positivismo*. Laterza, Roma-Bari, 1987; Kolakowski, Leszek. *La filosofía positivista: ciencia y filosofía*. Traducción de Genoveva Ruiz-Ramón. Cátedra, Madrid, 1988.

Para **Comte**: Marvin, F. S. *Comte*. Traducción de Salvador Echavarría. Fondo de Cultura Económica, México, 1941; Mill, John Stuart. *Augusto Comte y el positivismo*. Aguilar, Buenos Aires, 1972; Sanguineti, Juan José. *Augusto Comte: curso de filosofía positiva*. Emesa, Madrid, 1977; Negro Pavon, Dalmacio. *Comte: positivismo y revolución*. Cincel, Madrid, 1985.

Para **Bernard**: Grmek, Mirko D. *Psicologia ed epistemologia della ricerca scientifica. C. Bernard e le sue ricerche tossicologiche*. Episteme Editrice, Milán, 1976; AA. VV. *C. Bernard: scienza, filosofia e letteratura*. Prefacio de M. D. Grmek, editado por M. Di Giandomenico. Bertani, Verona, 1982.

Para **Malthus**: Poursin, J. M y Dupuy, G. *Malthus*. Laterza, Bari, 1974; La Vergata, A. *Nonostante Malthus. Fecondità, popolazione e armonia della natura* (1700-1900). Bollati-Boringhieri, Turín, 1990.

Para **Smith** y **Ricardo**: Napoleoni, C. *Smith, Ricardo, Marx. Considerazioni sulla storia del pensiero economico*. Boringhieri, Turín, 1977.

Para **Bentham** y **James Mill**: Cattaneo, C. *Il Positivismo giuridico inglese*. Giuffré, Milán, 1962.

Para **Stuart Mill**: Arata, F. *La logica di J. S. Mill e la problematica etico-sociale*. Marzorati, Milán, 1964; Restaino, F. *J. S. Mill e la cultura filosofica britannica*. La Nuova Italia, Florencia, 1968; Frongia, G. *John Stuart Mill e il metodo scientifico*. Esi, Nápoles, 1984.

Capítulo XVI: El positivismo evolucionista y materialista

Textos

Spencer: *Primeros principios*. Traducción de R. Wenzel. EMCA, Buenos Aires, 1945; *Principi di sociologia*. Edición de F. Ferrarotti. Utet, Turín, 1968.

Ardigò: *Opere filosofiche*. 11 vol. L. Colli Ed., Mantova-A. Draghi Ed., Padua, 1882-1918.

Literatura

Para **Spencer**: Toscano, M. *Malgrado la storia. Per una lettura critica di H. Spencer*. Feltrinelli, Milán, 1980; Linguiti, P. G. *Spencer e la teoria evoluzionistica della conoscenza*. Pacini Fazzi, Lucca, 1991.

Para **Ardigò**: Saloni, A. *Il Positivismo e R. Ardigò*. Armando, Roma, 1969; Buttemeyer, W. *Roberto Ardigò e la psicologia moderna*. La Nuova Italia, Florencia, 1969.

Capítulo XVII: El desarrollo de las ciencias en el siglo XIX

Textos

Lamarck: *Filosofía zoológica*. Presentación y supervisión de Joan Senent, traducción de Nuria Vidal Díaz. Mateu, Barcelona, 1971.

Darwin: *El origen del hombre*. Editores Mexicanos Unidos, México, 1980[2]; *El origen de las especies*. Traducción de José P. Marco. Planeta, Madrid; Agostini, Barcelona, 1992; *Autobiografía*. Traducción de Aaron Cohen, revisada por María Teresa de la Torre. Alianza, Madrid, 1993.

Durkheim: *El suicidio*. Introducción y estudio previo de Lorenzo Díaz Sánchez. Akal, Madrid, 1976; *La educación moral*. Colofón, México, 2001[4]; *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Traducción, introducción y notas de Santiago González Noriega. Alianza, Madrid, 2004.

Literatura

Para la **biología del siglo XIX:** MONTALENTI, G. *L'evoluzione*. Einaudi, Turín, 1965.

Para la **lógica del siglo XIX:** BOCHENSKI, Joseph Marie. *Historia de la lógica formal*. Traducción de Millán Bravo González. Gredos, Madrid, 1966.

Para la **matemática del siglo XIX:** STRUIK, Dirk Jan. *La matemática: sus orígenes y su desarrollo*. Traducción del inglés de Renato Miranda. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1960.

Para la **geometría del siglo XIX:** AGAZZI, E. y PALLADINO, D. *Le geometrie non-euclidee*. Mondadori, Milán, 1978.

Para la **física del siglo XIX:** KUHN, T. S. *Alle origini della fisica contemporanea*. Il Mulino, Bolonia, 1981.

Para la **lingüística del siglo XIX:** LEROY, M. *Profilo storico della linguistica moderna*. Laterza, Bari, 1965; *Las grandes corrientes de la lingüística*. Traducción de Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Para la **psicología del siglo XIX:** ZUNINI, Giorgio. *Psicologia*. Morcelliana, Brescia, 1948; GEMELLI, Agostino y ZUNINI, Giorgio. *Introducción a la psicología*. Traducción de Fernando Gutiérrez. Luis Miracle, Barcelona, 1961.

Para la **sociología del siglo XIX:** FERRAROTTI, F. *La sociologia: storia, concetti, metodi*. Edizioni Eri, Turín, 1967.

Para **Darwin:** EISLEY, L. *Il secolo di Darwin*. Feltrinelli, Milán, 1985; FARRINGTON, B. *Che cosa ha veramente detto Darwin*. Ubaldini, Roma, 1977; PANCALDI, G. *Darwin: storia ed economia della natura*. La Nuova Italia, Florencia, 1977; MONTALENTI, G. *Darwin*. Editori Riuniti, Roma, 1982.

Para **Durkheim:** MONTALEONE, C. *Biologia sociale e mutamento. Il pensiero di Durkheim*. Angeli, Milán, 1980; ARON, Raymond. *Las etapas del pensamiento sociológico: Montesquieu, Comte, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. Traducción de Carmen García Trevijano. Tecnos, Madrid, 2004.

Capítulo XVIII: El empiriocriticismo y el convencionalismo

Textos

Avenarius: *Critica dell'esperienza pura*. Introducción de A. Verdino. Laterza, Bari, 1972.

Mach: *Conocimiento y error*. Traducción de Cortés Pla. Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1948; *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*. Edición de A. D'Elia. Boringhieri, Turín, 1977.

Poincaré: *Il valore della scienza*. Edición de F. Albergamo. La Nuova Italia, Florencia, 1952; *Ciencia y método*. Espasa-Calpe, Madrid, 1963; *La ciencia y la hipótesis*. Espasa-Calpe, Madrid, 1963.

Duhem: *La teoría física. su objeto y su estructura*. Traducción de María Pons Irazazábal, presentación de Antonio Martínez Riu. Herder, Barcelona, 2003.

Literatura

Para **Avenarius**: Verdino, A. *Introduzione* a Avenarius, R. *Critica dell'esperienza pura*. Laterza, Bari, 1972.

Para **Mach**: D'Elia, A. E. *Mach*. La Nuova Italia, Florencia, 1971.

Para **Poincaré**: Cecchini, A. *Il concetto di convenzione matematica in* H. *Poincaré*. Giappichelli, Turín, 1961.

Para **Duhem**: De Broglie, L. *Introduzione* a Duhem, P. *La teoria fisica*. Il Mulino, 1978.

ÍNDICE ONOMÁSTICO[1]

[1] En este Índice:

– Aparecen en versalita los nombres de los filósofos y de los hombres de cultura pertinentes en el desarrollo del pensamiento occidental. En negrita se indican las páginas en las que se trata temáticamente al autor y en cursiva las páginas de los textos.

– Aparecen también en cursiva los nombres de los críticos.

– En caracteres normales aparecen todos los nombres que no pertenecen a las clasificaciones anteriormente mencionadas.

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL

El volumen que se entrega aquí recoge el entramado de relaciones que tiene el *romanticismo* con el *idealismo*. Un peculiar y significativo aporte del texto es dar a conocer el proceso de desenvolvimiento del positivismo en Italia. Éste, ciertamente, tuvo y tiene la importancia que se expresa en diversas formas de la cultura centroeuropea, pero como fruto intelectual es, en cierto modo, desconocido en nuestro ambiente filosófico.

Dentro de la Colección *Textos de Filosofía* el presente volumen queda "en diálogo" tanto con el volumen *Tratado de epistemología* como con el texto de *Filosofía actual*, por la naturaleza de sus temáticas y por los enfoques que son considerados en los mismos, a saber, la subjetividad, la moralidad, así como las ciencias y la cultura.

Como es propio de esta *Historia de la filosofía*, este volumen contiene la exposición de los autores de la misma, recurre a los textos fundamentales en que se apoya la obra, de modo que el lector puede seguir en sus propias palabras las argumentaciones fundacionales; así mismo, se va a encontrar cuadros sinópticos, mapas conceptuales e ilustraciones que permiten que la lectura sea no sólo clara, ilustrativa; sino también rigurosa, problematizadora e inductora tanto de la reflexión como de nuevos caminos para investigar.



SAN PABLO

UNIVERSIDAD PEDAGOGICA NACIONAL
Educadora de educadores